

REVUE NÉO-SCOLASTIQUE DE PHILOSOPHIE

PUBLIÉE PAR LA SOCIÉTÉ PHILOSOPHIQUE DE LOUVAIN

FONDATEUR : S. E. LE CARDINAL MERCIER
DIRECTEUR : MAURICE DE WULF



XXIIe ANNÉE | N° 85 | FÉVRIER 1920

LOUVAIN
INSTITUT SUPÉRIEUR DE PHILOSOPHIE

REVUE NÉO-SCOLASTIQUE
DE PHILOSOPHIE

REVUE NÉO-SCOLASTIQUE DE PHILOSOPHIE

PUBLIÉE PAR LA SOCIÉTÉ PHILOSOPHIQUE DE LOUVAIN

FONDATEUR : S. E. LE CARDINAL MERCIER
DIRECTEUR : MAURICE DE WULF



VINGT-DEUXIÈME ANNÉE — 1920

LOUVAIN
INSTITUT SUPÉRIEUR DE PHILOSOPHIE



Louvain. — Imprimerie *Nova et Vetera*, rue de Tirlemont, 136-138.

I

ESSAI

SUR LA

CONVERGENCE DES PROBABILITÉS*)

*(Suite et fin *)*

IV. — Justification logique de la preuve par convergence *(suite)*.

Parvenus à ce point de notre étude, il nous est nécessaire de préciser ce qu'est une convergence de probabilités et quels en sont les degrés.

Rien de plus simple en somme. Les verges ou arêtes d'un tronc de cône convergent, parce qu'elles tendent vers un sommet unique. De même des arguments probables convergent *formellement*, à seule condition que *matériellement* ils tendent tous à suggérer une conclusion identique, fût-ce à des degrés divers. Si ces probabilités étaient toutes égales, on représenterait géométriquement le cas par un tronc de cône à section droite ; si elles étaient tantôt plus, tantôt moins suasives, par un tronc de cône à section oblique ou irrégulière.

La convergence est *partielle*, si telles des sources qu'on a pu interroger renvoient l'esprit vers la même conclusion ; elle est *totale*, si toutes les sources naturelles d'information,

*) Voir numéro de novembre 1919, pp. 394-418.

c'est-à-dire, tous les témoins (hommes ou choses) en relation avec le point à établir, déposent dans le même sens [1]).

Ces sources d'information sont tout d'abord les circonstances de temps, de lieu, de personne, — pour un historien, par exemple, sa proximité des événements ou des dépôts documentaires, sa participation aux affaires publiques, sa culture intellectuelle, — pour un malfaiteur, sa présence dans l'endroit du crime, son immoralité notoire. Ces circonstances n'indiquent pas à proprement parler des probabilités. Ce sont de pures conditions, favorables ou défavorables. Elles obligent à abandonner une hypothèse, si elles ne cadrent pas avec elle ; mais elles n'établissent point par elles-mêmes celle avec laquelle elles s'accordent [2]) : celui qui *pouvait* bien dire ou mal faire a pu en réalité, pour d'autres causes, mal dire ou bien faire. Nous exprimerons donc exactement leur nature en les nommant, en bloc, l'ordre des *possibilités antécédentes*.

D'autres informations peuvent être d'ordre *matériel*. — Ainsi pourra-t-on interroger, sur un événement politique discuté, l'archéologie, l'épigraphie, la numismatique, les institutions subsistantes qui peuvent en avoir subi le contre-coup.

Elles peuvent être d'ordre *psychologique*. — On scrutera par exemple, au sujet d'un crime, la mentalité des auteurs présumés avant, pendant, après l'attentat. Il y aura convergence singulière, si l'on est amené à constater que Milon a nourri contre Clodius une inimitié notoire, qu'il a paru plus exalté à l'époque du meurtre, qu'il a tremblé aux premières enquêtes ou posé à ce moment des actes destinés

1) On touchera du doigt la différence qui existe entre la simplicité des procédés géométriques et la complexité des sciences historiques, en constatant qu'il suffit de prolonger deux arêtes pour déterminer le sommet d'un tronc de cône, tandis qu'il faut interroger les indices les plus disparates pour établir une convergence historique péremptoire.

2) En ce sens les logiciens diront qu'elles prouvent *non positivement*, en établissant un fait, *mais négativement*, en écartant les assertions insoutenables.

visiblement soit à suborner les témoins, soit à égarer les soupçons.

Elles peuvent être enfin *testimoniales (littéraires ou orales)*. De ce chef, on aura une convergence totale, si amis, indifférents ou ennemis, divergents en quelques détails, s'accordent sur la substance des faits, ou si les seules dépositions discordantes s'expliquent aisément par l'influence de passions intéressées à charger ou à innocenter l'accusé.

On peut donc rencontrer une convergence totale *dans un ordre* de preuves, ou une convergence totale, d'autant plus impressionnante, *dans tous les ordres*, lorsqu'on se trouve invariablement orienté vers la même conclusion, quelque aspect du fait que l'on examine.

Supposons, pour la commodité des explications, un cas aussi net. Tout le problème revient à chercher quelle raison suffisante peut expliquer une pareille *uniformité* d'indications, malgré la *variété* extrême des sources d'information. La réponse devient aisée : la raison suffisante d'un effet *uniforme* est nécessairement une cause *unique*, et la raison suffisante d'un effet *tel*, c'est-à-dire *caractérisé par tel ensemble de notes*, est la cause *caractérisée par ce même ensemble de signes distinctifs*.

Quelques exemples rendront les explications plus claires.

Vous cherchez à établir la paternité littéraire de tel écrit. Or, sous quelque rapport que vous l'envisagiez, vous retrouvez une ressemblance uniforme avec les particularités propres à la manière de Virgile : mêmes tendances de pensée, même technique du vers, même vocabulaire, mêmes associations imaginatives dans le choix des épithètes, même harmonie, mêmes allitérations d'un bout à l'autre du poème. Vous l'attribuez à Virgile, sans hésiter. Pourquoi ? — Parce que cette uniformité qui ne se dément pas accuse sa dépendance d'une source unique et parce que la seule source qui possède en propre pareilles qualités, c'est l'auteur de l'Enéide. Si quelque écrivain différent avait mis

la main à cette œuvre, si quelque habile faiseur de pastiches s'était essayé à imiter Virgile, leur entrée en scène se traduirait de-ci de-là par des associations ou des touches non virgiliennes : *la dualité ou la multiplicité des causes se trahirait par un dualisme ou une diversité dans les caractères du poème.* Puisqu'il n'en est rien, le seul auteur responsable est facile à désigner. Vous n'hésiteriez pas à « reconnaitre » Virgile dans un homme en qui vous retrouveriez le même visage, ou du moins les mêmes traits. Le procédé est ici identique : « le style, c'est l'homme » [1]).

L'explorateur soupçonneux qui, loin de se fier au premier venu, a demandé son chemin huit ou dix fois, à des enfants, à des vieillards, à des indifférents, à des amis, tantôt par caresses, tantôt par menaces, peut-il douter de la réponse qui lui est faite, si elle est uniforme ? Qu'il n'en croie sur parole personne, soit ; peut-il n'en pas croire cet ensemble? Si le motif qui fait parler ces hommes était divers, il ferait parler diversement des sujets variés, sollicités de manière différente. *L'uniformité des renseignements arguë l'unicité de la cause* et, toute conspiration de mensonges écartée, n'a plus d'explication que dans l'unité de la vérité.

On raisonnera de même, en matière criminelle, pour les dépositions des témoins à charge et à décharge et pour la convergence des divers indices matériels ou psychologiques. On le fera encore, lorsqu'on voudra résoudre un problème historique ou lorsqu'on s'appliquera à pénétrer les desseins d'autrui, comme un général en temps de guerre, d'après les premières traces d'exécution. En tous ces cas, l'*uniformité ou la convergence* des probabilités consiste en ceci, que chaque source naturelle d'information, à sa manière, renvoie l'esprit vers ce complexus « ineffable » de notes individuantes qui caractérise soit tel personnage, soit tel fait particulier à telle heure de l'histoire, soit telle intention. Elle exige comme *raison suffisante* cet individu, cet événe-

1) Voir plus loin, pp. 22 sq., et les notes.

ment, ce projet, chaque fois qu'elle est assez accusée pour ne pouvoir être l'effet d'un hasard, et elle ne peut l'être, quand elle se révèle *dans toutes les sources naturelles d'information*, parce qu'une telle variété de circonstances aurait amené des effets ou indices disparates ou discordants, si leur cause, au lieu d'être une, avait été multiple et la similitude des effets, *dans l'un ou l'autre cas*, purement accidentelle.

Pour le mieux comprendre, comparons cette preuve par convergence avec l'induction expérimentale : nous verrons en quoi elle s'en rapproche, en quoi elle en diffère et quelles chances d'erreur elle ajoute ou élimine.

L'emploi connu des tables baconniennes, dans les sciences physiques, est basé sur ce principe évident, que l'*antécédent* (*ou la cause*) *propre* d'un phénomène doit être le seul antécédent qu'on ne puisse éliminer, sans supprimer le phénomène, ni altérer, sans le modifier à proportion. On arrive à le déceler, en multipliant les expériences dans des conditions sensiblement différentes, puis en notant avec soin les cas où le même antécédent et le même conséquent sont constatés (tables de *présence*), ceux où l'un des deux disparaît (table d'*absence*), ceux enfin où l'un et l'autre varient de manière corrélative (table des *variations concomitantes*).

Eh bien, l'interrogation des témoins, les plus divers (personnes ou choses), dans les affaires courantes, en matière criminelle ou ailleurs, équivaut précisément à cette variation des expériences en physique ou en chimie : elle permet de rechercher ce qui est accidentel ou constant, bref, quel est l'antécédent propre (ou l'explication véritable) de tel phénomène constaté (ou de tels indices qui ont attiré l'attention).

On dira par exemple : « si tel ouvrage est bien de tel auteur, comme il est probable d'après tel signe, cette dépendance doit se manifester encore ailleurs par telles et telles particularités ; si vraiment la vérité fait parler tel homme, elle doit amener une déposition substantiellement

concordante de tel autre... ». Si les résultats de l'enquête confirment ces prévisions, on se reconnaîtra en présence d'un effet *constant*, au milieu de conditions très *variées :* il deviendra donc impossible de l'attribuer à un pur hasard ; devant l'attribuer à une *cause propre*, on ne pourra la rencontrer que dans un seul sujet : l'être ou le fait qui possède *en propre* les caractères observés.

Etablissant le même parallèle entre les sciences physiques et historiques, M. Seignobos écrit : « Toute science se constitue en rapprochant plusieurs observations : les faits scientifiques sont les points sur lesquels concordent des observations différentes. Chaque observation est sujette à des chances d'erreur qu'on ne peut pas éliminer entièrement ; mais si plusieurs observations s'accordent, il n'est guère possible que ce soit en commettant la même erreur ; la raison la plus probable de la concordance, c'est que les observateurs ont vu la même réalité et l'ont tous décrite exactement. Les erreurs personnelles tendent à diverger ; ce sont les observations exactes qui concordent » [1]).

Il y a donc analogie profonde, à cet égard, entre l'élimination des antécédents non conditionnants (ou causes accessoires), dans les sciences physiques, et l'élimination des explications non satisfaisantes, dans la preuve du singulier.

Voici en quoi les deux procédés diffèrent : tout d'abord, comme on l'a dit, l'induction suppose une *catégorie* ou

1) *Introduction aux études historiques*[2], in-12, Paris, 1899, c. VIII, p. 168 ; cf. Langlois, *La méthode historique dans les sciences sociales*, in-8°, Paris, 1909, p. 86 sq.

Au lieu de dire avec M. Seignobos « la raison la plus probable », nous ne craignons pas de dire de certains cas au moins « la raison certaine », parce que nous envisageons, ainsi qu'il a été dit, les cas les plus favorables.

L'appel à la convergence comme source de certitude historique est plus développé dans Bernheim, *Lehrbuch der historischen Methode*. Voir par exemple pp. 195, 480 sq., et spécialement p. 524 sq.: *Gegenseitige Kontrolle der Quellenzeugnisse*. L'auteur attribue le scepticisme de M. Seignobos en matière historique précisément à ce fait « qu'il n'apprécie pas à leur juste valeur l'importance des « restes » et l'accord non concerté des sources, « *dass er die Bedeutung der « Ueberreste » und der unabhängigen Uebereinstimmung der Quellen nicht würdigt* », p. 196 note.

espèce de causes et par conséquent des effets capables de se répéter ; l'étude du singulier suppose un *fait unique* ou un *individu :* toute expérimentation proprement dite devient impossible. En conséquence, ayant reconnu dans tel individu l'explication suffisante de telle série d'indices uniformes, la méthode de convergence appliquée à la recherche du singulier s'arrête, sa tâche achevée ; le procédé inductif au contraire, ayant découvert l'antécédent constant de ces faits uniformes, procède à une généralisation hardie : il affirme une loi physique ou chimique. De quel droit ? à quel titre ? — C'est un problème nouveau sur lequel les théoriciens sont loin d'être d'accord. Laissons-le, satisfaits d'avoir constaté que nous faisons après tout, dans la preuve par convergence, ce qui se pratique ailleurs, et que nous le faisons sans soulever, au regard de la logique, les difficultés très spéciales de l'induction.

Du moins nous reprochera-t-on de nous être fait la partie belle, en supposant l'uniformité des indices de tous ordres. — Il le fallait bien, pour étudier un *cas-type*. En toute science d'ailleurs, le procédé est reçu, à charge de ne pas prétendre que la vie réelle ne connaît point d'autres cas et que tout se passe dans la pratique comme sur le papier. Nous nous garderons de cette erreur et la suite naturelle de notre étude va nous amener à examiner en quelles occurrences la preuve par convergence aboutit à une certitude, en quelles autres elle en approche seulement. Ayant exposé en effet pourquoi logiquement l'uniformité des indices ou la convergence parfaite des probabilités exigeait (donc prouvait avec pleine sécurité) telle ou telle conclusion, il nous reste à voir dans quelles conditions on pourra faire de ce principe une application légitime.

V. — Règles critiques de la preuve par convergence.

Evidemment, il ne peut être question, dans cette esquisse

rapide, d'énumérer toutes les règles critiques qui seraient opportunes ; il suffira d'indiquer la marche générale d'une démonstration prudente.

La première condition requise est une intelligence vive et exacte du « singulier » qu'il s'agit d'établir. Parfois la tâche est rudimentaire, comme lorsqu'un explorateur se renseigne sur la route à suivre. En matière littéraire, criminelle ou historique, elle peut être d'une complexité extrême. Impossible par conséquent de mener l'enquête avec succès, si l'on n'est capable de distinguer avec netteté ce qui fait la manière caractéristique d'un écrivain, ou ce qu'ont été les circonstances précises de temps, de lieu, de personne qui donnent à l'événement dont on s'occupe sa physionomie propre... puisque c'est par la seule correspondance de ces particularités avec celles que présenteront les divers indices qu'on pourra trancher le débat. Cette puissance d'évocation, cette aptitude à saisir dans la physionomie d'une personne ou d'un fait le petit nombre de traits qui lui donnent un air « unique » ne sont pas le lot de tous : telle est la part du talent naturel.

Ce don supposé, voici les règles qui aideront à en surveiller l'usage. Pour que la valeur des probabilités convergentes soit décisive, il importe : 1° qu'elles soient *indépendantes* les unes des autres ; 2° qu'elles soient *complètes*, c'est-à-dire qu'elles couvrent (au moins virtuellement) tout le champ normal d'information. Expliquons ces deux points.

Autre chose est la *solidarité* des indices, autre chose leur *indépendance*. Sont solidaires les preuves qui renseignent, chacune pour leur part, sur quelque aspect de l'objet étudié, telles, par exemple, celles qui traduiraient la mentalité de Milon, avant, pendant et après le crime. Loin de s'affaiblir par leur voisinage, des renseignements de ce genre se renforcent, s'ils tendent vers une même solution, parce qu'en traduisant des moments *liés* du même fait, ils font voir sa *logique intime*. En montrant sa cohérence, ils manifestent

sa vérité [1]). Au lieu de négliger des probabilités ainsi apparentées, il convient donc d'en faire le plus grand cas.

La parenté qui diminue la force des arguments est celle de leurs sources. Pour faire nombre, les preuves doivent être *indépendantes*, c'est-à-dire ne point dériver les unes des autres, ni en cascade, comme des séries de déductions, ni en groupe, comme des témoignages copiés les uns des autres ou procédant d'une influence commune, par exemple, de préjugés identiques. On le conçoit en effet : trente probabilités qui se dévident les unes des autres n'en font qu'une ; mille témoins qui se répètent, sans se contrôler, n'en font qu'un ; dans les deux cas, par conséquent, les seuls chefs de file doivent entrer en ligne de compte et ce travail de réduction s'impose au critique avant toute autre besogne.

L'interdépendance des témoignages se reconnaîtra d'ordinaire aisément, d'après les principes déjà exposés, à l'uniformité de leurs caractères. En effet, puisque chacun observe de *sa* place, voit avec *ses* yeux et traduit dans *sa* langue, un témoin original marque inévitablement son témoignage d'un cachet personnel ; où cette originalité manque, où les mêmes détails se trouvent reproduits dans le même ordre et dans les mêmes termes, on est en droit de soupçonner une répétition pure et simple.

« La concordance vraiment concluante, écrit donc avec raison M. Seignobos, n'est pas, comme on l'imaginerait naturellement, une ressemblance complète entre deux récits ; c'est un croisement entre deux récits différents qui ne se ressemblent qu'en quelques points. La tendance naturelle est de regarder la concordance comme une confirmation d'autant plus probante qu'elle est plus complète ; il faut au contraire adopter la règle paradoxale que la concordance prouve davantage, quand elle est limitée à un petit nombre de points. Ce sont les points de concordance

1) Langlois et Seignobos, *Introduction aux études historiques*[2], c. VIII, p. 175 sq.

de ces affirmations divergentes qui constituent les faits historiques scientifiquement établis » [1]).

En second lieu, les indices doivent être *complets*, c'est-à-dire représenter dans leur ensemble la série entière des témoins qui ont leur mot à dire sur la question. On s'exposerait en effet à des mécomptes, si l'on tenait pour concluant l'accord de quelques probabilités, alors qu'il reste encore plusieurs sources graves à interroger : il se pourrait que la réponse de ces dernières vînt démentir les précédentes, et même, en présentant les faits sous un autre jour, fournît une explication plus probable des traces antérieurement étudiées. Il est donc de toute importance de ne pas tenir pour péremptoire une convergence qui se limite à quelques indices concordants.

Mais est-il jamais possible d'épuiser les sources d'information ? Les lacunes lamentables de la documentation historique ne rendent-elles pas impossible toute démonstration convaincante ?

Cette objection n'a pas plus de force que celle de Zénon, opposant à la possibilité du mouvement l'impossibilité de franchir dans un temps fini le nombre infini des points assignables entre deux termes. Evidemment, aucune science humaine ne peut ni retrouver toutes les traces d'un fait passé, ni se représenter tous les tenants et aboutissants d'une hypothèse, mais ce qu'elle ne peut en rigueur de terme, elle l'obtient équivalemment et virtuellement par une voie abrégée.

Voici, en gros, les principes qu'on pourrait formuler :

α) Dans certains cas, l'originalité ou le caractère exceptionnel des indices, soit isolés, soit pris en groupe, constitue une preuve suffisante : la qualité dispense de la quantité.

1) *Op. cit.*, c. VIII, p. 173. — « *Si vero sit discordia testimonii in aliquibus circumstantiis non pertinentibus ad substantiam facti*, écrivait dans le même sens saint Thomas, *talis discordia non praejudicat testimonio... quinimmo aliqua discordia in talibus facit testimonium credibilius... quia si in omnibus concordarent, etiam in minimis, viderentur ex condicto eundem sermonem proferre* », *Sum. theol.*, II, II, q. LXX, a. 2, 2m.

Ainsi en va-t-il, quand il s'agit d'identifier un individu, ou d'établir certaines dépendances littéraires. On reconnaîtra, sans ombre d'hésitation, certains sujets, comme Thersite, à leurs difformités caractéristiques, d'autres à des cicatrices uniques en leur genre. On affirmera avec certitude la parenté de deux écrits ou de deux légendes, lorsqu'on trouvera de part et d'autre, non pas uniquement les mêmes thèmes généraux, propres à tous les temps et à tous les pays, mais les mêmes détails très spéciaux. Ainsi l'idée qu'il ne faut pas « bâtir des châteaux en Espagne » appartient à tous les peuples, mais si on la rencontre traduite, en des littératures différentes, de telle sorte que les mêmes détails, un même état de civilisation, une même tournure d'esprit, se reproduisent avec la même précision et dans le même ordre, tels qu'ils se lisent dans la fable de La Fontaine [1]), le doute n'est plus possible.

La raison de ce jugement, sur laquelle nous insisterons bientôt, c'est que la nature, au moins quant au détail de ses œuvres, ne se répète pas. On a donc légitimement identifié un individu ou un fait, quand on a reconnu soit tel de ses caractères strictement unique, soit tel groupement vraiment unique de ses traits. Ces points acquis permettent d'affirmer les autres : ils les remplacent *virtuellement*.

β) En dehors de tels cas, si l'on arguë seulement d'indices homonymes, c'est-à-dire tirés d'un même ordre de considérations[2]), il les faut demander aux sources les plus opposées, de telle sorte que leur ensemble équivaille à la somme des informations possibles de la même classe.

Ainsi n'est-il nullement nécessaire, on en conviendra, pour connaître exactement la pensée d'un grand pays,

1) La fermière et le pot au lait.

2) Voir plus haut la distinction des divers ordres, p. 6. É. Amort, *op. cit.*, p. 660, dit *homogènes* les indices de même ordre. Nous préférons le terme *homonymes*, parce que les arguments qui traduisent les aspects solidaires d'un même fait ne peuvent être vraiment *étrangers* les uns aux autres, tandis qu'ils peuvent prendre *un nom différent*, selon leur relation diverse à leur source commune.

d'interviewer chacun de ses habitants ; il suffit d'interroger quelques représentants de chaque groupe politique et de tenir compte, dans l'appréciation finale, de l'importance relative des partis. Il suffira de même au juge d'instruction ou à l'historien de rechercher les témoignages *des sources les plus opposées* ou *des moments les plus divers*. S'il a entendu, par exemple, des témoins autorisés parmi les *ennemis*, parmi les *indifférents*, parmi les *amis*, ou s'il a obtenu un nombre suffisant d'indices sur la mentalité du sujet *avant*, *pendant*, *après* tel instant de sa vie, il peut lui devenir évident qu'un supplément d'enquête ne ferait plus qu'alourdir son dossier, sans l'enrichir, chaque témoignage nouveau venant forcément s'insérer dans les catégories étudiées ou en différant de manière insensible, comme les subdivisions extrêmes de la rose des vents. Les indices empruntés aux sources les plus opposées couvrent *virtuellement* tout le champ d'information : ils en fournissent une carte sinon minutieuse, du moins plus claire et très fidèle ; cela vaut mieux [1]).

γ) Si l'on arguë au contraire d'indices hétéronymes, c'est-à-dire empruntés à divers ordres de considérations, ils doivent être soit tirés de tous les ordres possibles, soit au moins d'ordres si différents que, leurs données se contrôlant l'une l'autre, il soit impossible d'expliquer leur accord par une bizarrerie du hasard ou par une erreur d'interprétation.

Il suffira, pour justifier cette assertion, de montrer *comment* chaque ordre de preuves permet de vérifier les autres.

Les circonstances de temps, de lieu, de personne, que nous avons nommées l'*ordre des possibilités antécédentes*, ne

1) La critique vulgaire qui s'arrête *au nombre* des probabilités convergentes, a sa valeur, en tant que *le nombre* contient ordinairement *la différence* des sources. Ainsi, en critique textuelle, trouve-t-on deux écoles, dont l'une se borne à *compter les témoins* pour ou contre telle ou telle variante, pendant que l'autre exige qu'au préalable on *dresse la généalogie* des manuscrits.

prouvent pas à elles seules, nous l'avons dit, mais déjà elles sont éliminatoires : tout indice d'une autre classe qui, de manière certaine, ne s'accorde pas avec elles, prouve que la piste est à abandonner ; ainsi en va-t-il dès que l'on a constaté un *alibi*.

Les indices *psychologiques*, ces signes spontanés ou ces attitudes qui trahissent, en dépit d'un auteur, sa mentalité précise (modestie, souci des nuances, allusions explicites ou implicites, incohérence de pensée, inintelligence ou ignorance de certaines vérités et de certains faits, ou dispositions contraires), expliquent par leurs raisons intimes les assertions des divers témoins : ils les infirment donc ou les confirment, selon qu'ils manifestent la sincérité et la compétence ou leurs contraires.

De leur côté, les traces *matérielles* (archéologie, épigraphie, numismatique, répercussions économiques ou sociales, etc.) permettent de juger les témoignages : elles les appuient ou les démentent, parce qu'il est impossible qu'une narration « inventée de toutes pièces », comme on dit, se trouve de tous points conforme aux « pièces à conviction » qui concernent le même procès.

Les *témoignages* enfin (traditions orales ou documents littéraires) apportent en général des informations plus riches, propres à compléter les traces matérielles et à faire reconnaître soit leur valeur, soit les supercheries qu'elles dissimulent [1]).

Si donc les renseignements fournis par ces divers ordres convergent, c'est-à-dire affirment de manière constante une relation au même fait, le principe de cette cohérence ne peut être ni l'erreur, ni le mensonge, mais la vérité. En

1) En parlant ici de témoignages, on considère *la matière* des assertions ; en parlant tout à l'heure d'indices psychologiques, on considérait *la manière* dont les assertions se produisent. Ceux-ci permettent de retrouver les *causes* (subjectives) de ceux-là et, comme on peut arguer soit des effets soit des causes, le résultat acquis par l'une des deux voies permet de contrôler le résultat atteint par l'autre.

effet, à y bien regarder, chaque ordre renseigne sur un aspect solidaire d'un fait individualisé par de nombreuses particularités, donc « unique » : l'un manifeste les conditions dans lesquelles il s'est produit, l'autre la mentalité de son auteur ou de ses témoins, l'autre ses résultats matériels, le dernier son impression sur d'autres âmes humaines. Ni erreur, ni mensonge ne peuvent expliquer un accord qui s'affirme sous des aspects si divers, parce qu'ils sont inaptes à le réaliser : un menteur peut utiliser les vraisemblances antécédentes ; il peut, dans une certaine mesure, donner le change sur sa pensée ; il ne peut ni modifier le cours des événements, ni modeler à son gré la mentalité de ses contemporains, ni dicter la disposition de gens qui sont indifférents ou opposés.

Il est donc peu raisonnable d'objecter, comme on le fait parfois : « si la coïncidence de deux ou trois indices peut résulter du hasard, celle de cent autres ou de mille autres peut en procéder aussi bien ».

Observons-le, en effet, cette possibilité *abstraite*, fût-elle véritable, ne mettrait pas en droit de récuser une argumentation fondée sur des preuves *concrètes*. Certains esprits, il est vrai, plus habitués à la subtilité dialectique qu'aux méthodes positives, donnent parfois dans cet abus ; mais il est inadmissible et funeste. *On n'établit et on ne détruit rien, en histoire, avec des possibilités pures.* La raison en est que l'histoire traite du *réel*, non du *possibe*.

Précisons. Il est évident que, si tel ensemble de preuves concrètes se concilie également avec deux ou trois hypothèses, si donc deux ou trois solutions sont également *plausibles* ou *probables*, on ne peut se prononcer pour aucune sans un supplément d'enquête. Mais, en aucune manière, on ne saurait contre-balancer des arguments *probables* par de pures *possibilités* métaphysiques. Essentiellement, en effet, le « singulier », objet de l'histoire et des connaissances pratiques, est contingent, c'est-à-dire qu'il peut être et n'être pas. Celui qui lit ces lignes pourrait être ou n'être

pas, il pourrait lire ou ne pas lire, car rien n'exige son existence ou sa lecture, de nécessité absolue. Cela prouve-t-il qu'il ne lit pas ? — Absolument parlant, la conscience qu'il a de lire pourrait s'expliquer aussi bien par une illusion invincible que par la réalité. Cette possibilité peut-elle suffire à établir qu'il ne lit pas ? — Pourquoi donc, quand il s'agit d'évidence historique, accepter des objections qu'on déclarerait sans force, si on les appliquait aux évidences physiques immédiates [1] ? *Absolument parlant*, tout est possible, sauf ce qui est contradictoire, mais, *si l'on parle du concret*, c'est-à-dire de cet ordre actuel, amené par une longue série d'événements contingents, l'esprit ne peut (et ne doit) admettre que les seuls arguments proportionnés à la nature contingente du « singulier », à savoir la convergence des indices *probables* et, sans s'inquiéter de *possibilités* abstraites, il doit lui suffire que ces *possibilités* n'aient, au concret, aucune *probabilité* sérieuse.

Supposons donc que la convergence accidentelle de quelques indices ne se présente pas comme purement *possible*, mais soit prouvée positivement comme *probable*. En pareil cas, il serait illégitime d'en induire la *probabilité* d'un pareil hasard pour tous les autres indices ou pour quelques autres. En effet, la difficulté de semblables rencontres augmente avec le nombre de signes convergents, surtout s'il s'agit, comme on l'a montré à l'instant, de signes solidaires, c'est-à-dire qui s'appellent mutuellement.

Enfin, si l'on maintient rigoureusement la question sur le terrain du « singulier », il faut poser carrément ce principe que tout « singulier » (individu ou fait), considéré dans l'ensemble de ses notes, n'apparaît jamais qu'une fois : la

1) Si quelque esprit, loin de les déclarer sans force, les tenait pour valables dans un cas comme dans l'autre, il n'y aurait pas lieu de discuter avec lui. Aucun raisonnement ne peut convaincre celui que l'évidence pratique ou l'ensemble de la vie ne peuvent convaincre qu'il n'est pas dans une invincible illusion, celui qui ne se croit pas en mesure de dire s'il est halluciné ou en possession de ses sens. La difficulté n'est pas proprement *logique*, mais *pathologique*.

nature ne le répétera pas et cela parce qu'*elle ne revient jamais sur ses pas*. Chaque minute du temps est, en effet, un complexus unique d'actions et de réactions : elle dépend de tout le passé et elle le fait autre, quand elle apparaît. Chaque individu est de même le produit d'un moment : il est aussi impossible de le reproduire, du moins dans l'ensemble de ses notes, que de reconstruire aujourd'hui, dans le même cadre avec la même flore et la même faune, les cités lacustres, ou de refaire, avec la même toile et les mêmes couleurs, deux répliques du même tableau.

En toute étude du singulier, il convient donc d'insister sur les caractères *uniques* : la preuve est d'autant plus facile qu'on a mieux saisi le trait ou l'ensemble de traits qui le rendent inimitable, « ineffable » ; elle est d'autant plus forte qu'on est parvenu à retrouver sa trace par des indices indépendants et, virtuellement au moins, complets[1]), parce que des indices de ce genre, dans une telle opposition de circonstances, ne pourraient manifester le même air de famille, c'est-à-dire se révéler uniformes, s'ils n'avaient vraiment une origine commune, à savoir l'être ou le fait « singulier » dont, chacun à leur manière, ils gardent la ressemblance.

Il reste d'ailleurs, pour apprécier la valeur des recherches, un contrôle facile et efficace. C'est celui qui consiste à supposer le problème résolu et à voir si la conclusion à laquelle on aboutit, supposée vraie, explique toutes les particularités du cas. Ainsi un horloger a-t-il raisonné juste, si le rouage qu'il a préparé pour tel rôle précis, à l'essai, répond exactement à ce qu'on attendait de lui. Pour que ce genre de vérification soit valable, en matière de critique, il importe seulement d'être sur ses gardes et de bien examiner si l'hypothèse proposée est bien *la seule* qui satisfasse à toutes les données du problème.

1) En dehors de ces cas, est-il besoin de le dire, la preuve aboutit à des degrés variables de probabilité.

J'arrive dans une ville d'Angleterre et je comprends vite, aux conversations communes, qu'il vient de s'y prêcher une mission ou « réveil », mais de quel droit conclure que Wesley lui-même présidait ? Si je poursuis mes investigations, je puis au contraire, même à défaut de tout témoignage précis, par la seule mentalité que je constate, conclure avec certitude que le prédicateur est un méthodiste authentique, bien plus que c'est John Wesley et non Charles. Ainsi certains indices dénoncent-ils seulement une cause en quelque sorte générique, d'autres une cause spécifique, d'autres un individu déterminé. Mieux on connaîtra les détails du cas, moins l'erreur sera donc possible, pour cette raison, si souvent invoquée au cours de ces pages, que le « singulier », c'est-à-dire chaque individu ou chaque fait particulier considéré dans l'ensemble de ses notes, est « unique ».

Mais cette mention de causes génériques ou spécifiques découvertes par voie de convergence aura éveillé dans l'esprit du lecteur, s'il n'y avait déjà pensé, une question. La méthode doit-elle se restreindre à l'étude du « singulier », ou n'est-elle pas au contraire admissible ailleurs ?

Pour y faire droit, exposons ses applications principales.

VI. — Applications de la méthode.

En ce qui concerne le « singulier », la démonstration par convergence de probabilités est de mise, soit pour établir un *fait particulier*, soit pour déterminer une *cause individuelle*.

Les faits peuvent être *passés*, comme les révolutions politiques, *présents*, comme les propos et les actes d'une personne éloignée, *futurs*, comme ceux que préparent un homme privé ou son gouvernement. Les exemples donnés antérieurement nous dispensent d'insister.

La détermination des causes, véritable recherche de la

paternité, peut avoir trait à une œuvre *littéraire*, à une question *ethnologique* (folk-lore, traditions, usages, descendance physique), à un problème *linguistique*, à un événement *historique*, à une action *criminelle*.

De tous temps, la preuve par convergence a été plus ou moins utilisée dans ce but, et l'on doit avouer qu'employée de manière enfantine elle a conduit et conduit encore bien des auteurs à des assertions plus que contestables, tout leur effort critique se bornant à relever de part et d'autre quelques vagues analogies [1]). De nos jours, elle devient plus sévère, et pour ce motif on lui doit déjà d'appréciables découvertes.

En étudiant avec soin les particularités corporelles [2]), l'anthropométrie criminelle est arrivée à montrer ce qu'il y avait « d'unique », donc d'exclusivement propre à l'individu, soit dans la réunion de plusieurs caractères anormaux [3]), soit dans certains indices jusque-là négligés,

1) Telle, pour ne point parler des vivants, la thèse du juif portugais Antoine Montesinos, reprise par le juif hollandais Menasseh ben Israel (*De hoop van Israël, waer in hy handelt van de wonderlijcke verstroyinge der 10 stammen*, in-8°, Amsterdam, 1650 et in-12, 1666) et adoptée par plusieurs écrivains, de la descendance juive des peuples américains.

2) Soit morphologiques (dimensions et configuration des membres et organes), soit chromatiques (coloration de la peau, de l'iris, etc.), soit accidentelles (cicatrices provenant soit de quelque maladie, soit de quelque accident).

3) Voir A. Bertillon, *Anthropometrical descriptions...*, in-8°, Melun, 1887 ; l'*Identité des récidivistes et la loi de relégation* (extrait des *Annales de démographie internat.*), in-8°, Paris, 1883 ; *Identification anthropométrique. Instructions signalétiques*, nouvelle édit., 2 in-8°, Melun, 1893.

Pour donner aux policiers le moyen de retenir par cœur le signalement d'un malfaiteur, on élimine tous les caractères moyens ; il reste une formule très courte, sorte de caricature, admirablement caractéristique. C'est le « *portrait parlé* » du sujet, *Instructions signalétiques*, p. 137 sq.

N'étaient les erreurs de mensuration ou de description, on pourrait donc, à condition de relever les indices individuels toujours dans le même ordre et de les exprimer, suivant leur rapport avec les caractères moyens, soit en chiffres, soit en lettres (réservant par exemple les lettres impaires aux consonnes et sectionnant en série de six ou huit lettres), donner à chaque individu un numéro ou un nom qui lui seraient exclusivement propres et qu'il porterait toujours sur lui, inscrits dans sa chair. Le classement des fiches anthropométriques et leur usage international en seraient singulièrement simplifiés.

comme la forme des crêtes papillaires [1]), ou la disposition des orifices sudorifiques, à l'extrémité des doigts [2]). L'identification des récidivistes a pu, dès lors, s'établir sur des preuves irréfragables, et la valeur de la méthode s'est affirmée par un argument sans réplique, la diminution sensible de certaines classes de délits ou de certaines ruses de malfaiteurs [3]).

M. A. Meillet, insistant pour sa part sur le caractère « singulier » des faits linguistiques, utilise ce critère pour préciser la parenté des langues et dialectes [4]).

M. Graebner signale une spécialisation pareille en mille détails de civilisation (manière de bâtir, de cultiver la terre, de travailler les métaux, de préparer les armes, de se vêtir et de se parer..,) ; il montre cette technique très individualisée, reproduite avec une surprenante fidélité par des groupes ethniques aujourd'hui fort distants ; il fait de cette constatation le pivot d'une méthode nouvelle, aboutit à discerner dans l'imbroglio des peuples non civilisés les « cycles culturels » apparentés, et oppose enfin à l'aprio-

1) *Instructions signalétiques*. Additions. — Le sujet a dû être largement développé depuis, mais en des revues qu'on m'excusera d'ignorer.

2) Dr E. Locard, *L'identification des récidivistes*, in-8°. Paris, 1909 : voir aussi un article important dans *Biologica*, 15 décembre 1912.

3) A Bertillon, *Instructions signalétiques*, p. LXXV.

4) *Introduction à l'étude comparative des langues indo-européennes*[3], in 8°, Paris, 1912. « Les moyens d'expression n'ont avec les idées qu'une relation de *fait*, non une relation de *nature* et de *nécessité* et rien ne saurait, écrit l'auteur, les rappeler à l'existence lorsqu'ils ne sont plus. Ils n'existent qu'une fois ; ils sont *singuliers*... ». Si donc l'on constate une multiplicité de concordances définies, « c'est que les deux langues n'en font en réalité qu'une », p. 3... « Les ressemblances générales de structure morphologique ne prouvent à peu près rien ; car les types possibles sont au fond peu variés. Ce qui prouve, ce sont les faits de détail particuliers qui excluent une concordance de hasard». .pp. 22, 23... « Les rapprochements qui ne s'étendent pas à plus de deux dialectes sont peu sûrs, sauf raisons particulières, car la ressemblance de deux mots exprimant le même sens dans deux langues différentes peut être due à une rencontre fortuite : c'est ainsi que l'anglais *bad* « mauvais » n'est pas apparenté, même de loin, avec le persan *bad* signifiant aussi « mauvais » ; mais on ne pourrait guère attribuer au hasard que *bad* signifiât « mauvais » dans une troisième langue », p. 367...

risme de l'école évolutionniste des assertions d'un caractère positif et nettement historique [1]).

M. Bédier [2]), pour sa part, éclaircit par une voie analogue l'origine des contes, et contribue, par ses justes sévérités contre les outrances de la thèse orientaliste, à rendre ce genre de démonstration plus critique. Le R. P. Roiron [3]), dans un travail justement qualifié d'initiateur, *bahnbrechend*, propose d'établir la paternité littéraire par les particularités de l'imagination auditive.

Il est superflu de multiplier les exemples. Le lecteur a pu voir que le principe appliqué est partout identique : *la raison suffisante d'un ensemble « singulier » ou « unique » de caractères, c'est l'être « singulier » ou la cause particulière qui les possède en propre.* — Il peut donc prévoir, au

1) *Methode der Ethnologie*, pet. in-8°, Heidelberg, 1911, spécialement p. 98 sq., 108 sq. L'auteur, pour l'appréciation de la convergence, distingue un *critère de forme* (l'originalité plus ou moins accusée de la pratique observée) et un *critère de quantité* (le nombre plus ou moins grand de ces singularités). — Pour l'origine de la méthode, voir W. Schmidt, *Die kulturhistorische Methode in der Ethnologie*, dans la revue *Anthropos*, 1911, t. vi, p. 1010-1037.

On observera que les termes de « *preuve par convergence* », « *méthode de convergence* » ne sont pas employés par cette école, le mot « *convergence* » étant au contraire adopté par une école rivale, qui prétend expliquer ces analogies culturelles par « *l'action convergente* » de causes identiques. — Il suffit de montrer dans le détail ce qu'il y a de particulier dans chaque cas, pour rendre sensible l'insuffisance de cette thèse. Voir Graebner, *op. cit.*

2) *Les fabliaux*, in-8°, Paris, 1895, spécialement p. 273 sq. Voir aussi A. Barth, dans sa recension de Fr. Ribezzo, *Journal des Savants*, spécialement 1904, p. 55.

3) Κριτικὰ καὶ ἐξηγητικὰ περὶ τριῶν Οὐεργιλίου στίχων... κατὰ καινὴν μέθοδον, in-8°, Paris, 1908 ; du même, *Étude sur l'imagination auditive de Virgile*, in-8°, Paris, 1908 ; supplément, in-8°, Paris, 1909.

On rapprochera avec curiosité de ces pages les chapitres très fouillés dans lesquels E. Amort évalue, d'après le calcul des probabilités, la certitude morale fournie par les indices du style, pour les problèmes d'attributions littéraires, *Regulae artis criticae*, p. VII, c. III sq., *op. cit*, p. 670 sq. ; spécialement c. VI, p. 684 sq. — Je ne pense pas que le P. Roiron en ait eu connaissance.

Très justement Amort observait, vu les variations possibles d'un même écrivain, que toute diversité de style ne prouve pas diversité d'auteur, c. VI, p. 692 sq. On verra ce sujet éclairé par les travaux récents, chez L. Laurand, *Progrès et recul de la critique*, dans les « *Études* », 1912, t. CXXX, p. 601 sq. et in-16, Paris, 1913.

delà des applications citées, d'autres utilisations en nombre illimité.

De même, il devient clair que la preuve par convergence peut trouver son emploi même dans l'étude des phénomènes qui se répètent, bref, dans les sciences physiques et naturelles.

NEWMAN l'a vu ; COURNOT l'a affirmé nettement et, de fait, on ne voit pas pourquoi un procédé apte à déceler une cause *individuelle* ne pourrait convenir à déceler *une* espèce de cause, *l'espèce* en pareil cas (mais c'est tout problème de l'induction qu'il faudrait aborder pour justifier cette assimilation) étant assimilée à *un individu*. Ainsi parviendra-t-on à reconnaître un corps nouveau, en tant qu'il est la raison suffisante d'un ensemble de réactions ou d'effets caractéristiques, attribuables à sa seule énergie. Ainsi encore parviendra-t-on à établir la justesse de telle ou telle théorie physique ou chimique, d'après le nombre des probabilités convergentes que l'on pourra constater en sa faveur et d'après la confirmation qu'elle recevra des expériences ultérieures. « Si les faits acquis à l'observation postérieurement à la construction de l'hypothèse, écrivait COURNOT, sont reliés par elle aussi bien que les faits qui ont servi à la construire, si surtout des faits prévus comme conséquences de l'hypothèse reçoivent des observations postérieures une confirmation éclatante, la probabilité de l'hypothèse peut aller jusqu'à ne laisser aucune place au doute dans tout esprit suffisamment éclairé » [1]).

En abordant la démonstration des théories physiques, nous nous trouvons aux confins de la philosophie [2]). Une

1) Dans le *Dictionnaire philosophique*² de FRANCK, in-4°, Paris, 1875, art. *Probabilité*, p. 1399. L'auteur apporte en exemple la thèse de NEWTON sur la gravitation universelle, p. 1398 sq. — Du même, *Essai sur le fondement de nos connaissances et sur les caractères de la critique philosophique*, 2 in-8°, Paris, 1851. — Voir à ce sujet la critique d'OLLÉ-LAPRUNE, *De la certitude morale*, in-8°, Paris, 1880, c. V, pp. 240-254.

2) C'est en raison de la part d'interprétation que suppose la théorie physique que Cournot nomme cette classe de probabilités, par opposition aux probabi-

dernière question se pose donc : la preuve par convergence est-elle utilisable même en ce domaine ?

— Pourquoi pas, si l'on tient compte des difficultés spéciales au sujet ? Les réalités d'ordre suprasensible ne sont-elles pas *définissables ?* N'ont-elles pas leurs effets *propres ?* Leur existence n'entraîne-t-elle pas des conséquences médiates ou immédiates qui peuvent tomber, de manière ou d'une autre, sous l'observation ? En conséquence, pourquoi ne pourrait-on conclure leur existence de la convergence *complète* d'indices *indépendants ?*

Cette discussion toutefois nous entraînerait à des développements trop longs et une assertion discutable, affirmative ou négative, risquerait de détourner l'attention du point capital de notre étude : la valeur des probabilités convergentes dans la *preuve du singulier.*

Déjà peut-être on trouvera que nous en avons trop dit, qu'admettre la valeur de la méthode *hors du singulier*, c'est infirmer une explication qui, dès le début, a invoqué pour sa justification foncière la *nature du singulier* [1]).

L'objection ne semble pas fondée.

En tout ordre de démonstration il est licite, nécessaire même, si l'on veut sortir des confusions ordinaires, de choisir comme sujet d'étude des *cas-types* qui présentent la question à l'*état pur*. Ainsi avons-nous fait.

La preuve par convergence est peut-être recevable en d'autres circonstances. Quoi qu'il en soit, puisqu'elle est seule admissible, quand il s'agit d'êtres ou de cas individuels [2]), elle doit se présenter là sans mélange et fournir par conséquent l'occasion unique de discerner *ce qui lui est*

lités *mathématiques*, probabilité *philosophique*, *op. cit.*, p. 1394 sq. Le mot prête à confusion.

1) Voir novembre 1914-19, p. 396 sq.

2) On a expliqué plus haut pourquoi, novembre 1919, p. 403 sq. Les faits particuliers, il est vrai, peuvent encore s'établir par voie de témoignage, mais, à moins qu'on n'arguë de dépositions convergentes, cette preuve aboutit à une *foi* (humaine) non à une *science* (au sens large du mot) ; voir pp. 28-29.

spécial en tant que telle. Au contraire, appliquée à la détermination des causes générales ou spécifiques, dans l'ordre physique ou chimique, elle se surcharge, quant à l'expression des lois, de toutes les difficultés de l'induction, et quant aux essais de théorie, de toutes les obscurités inhérentes à des interprétations très délicates ; en métaphysique, elle se complique des objections propres à la connaissance des réalités suprasensibles ou transcendantes. Si c'est un artifice d'avoir *isolé* le procédé pour le mieux comprendre, nous espérons qu'on nous fera plutôt un mérite de l'avoir adopté.

VII. — Certitude propre a la preuve par convergence.

Il nous reste à examiner une dernière question : quelle certitude revient à la preuve par convergence, du moins quand elle reste limitée à l'étude du *singulier ?*

Pour éclaircir ce point et pour répondre en même temps avec plus d'ampleur à la difficulté signalée au début de ce travail, nous essayerons d'apprécier la certitude qu'elle procure, d'abord *en la considérant en elle-même*, ensuite *en la comparant* avec celles qu'on rencontre ailleurs.

Nombre d'auteurs la qualifient de *morale.* Le mot est sujet à de multiples équivoques.

Signifie-t-il qu'elle exige, pour être admise, certaines *conditions d'ordre moral,* étant donné qu'elle ne nécessite pas l'assentiment à la façon des évidences mathématiques ? En ce cas, ce qualificatif est recevable, mais combien peu caractéristique ! Si l'on observe, en effet, que les vérités les plus nécessitantes, au jugement du commun, comme l'existence du moi, la réalité du monde extérieur, la valeur absolue du principe de contradiction, ont été révoquées en doute par des esprits de haute valeur, quel jury pourra jamais délimiter ce double domaine des évidences soi-disant cogentes et des évidences libres ou « morales » ?

Si l'on veut dire qu'elle s'appuie *sur les lois de l'ordre moral*, le terme apparaît des plus impropres. En effet, même dans les cas où la preuve consiste en une convergence de témoignages, la conclusion est absolument indépendante de la véracité des témoins. Quand on arguë de l'accord de gens les plus opposés de goûts et d'intérêts, on ne dit plus : « ils n'avaient aucun intérêt à mentir, donc *on peut les en croire* », mais on dit : « quelque intérêt que tels et tels aient pu avoir à altérer la vérité, leur accord unanime *fait voir qu'ils ont dit vrai* », parce qu'il n'y a plus de raison suffisante à leur assertion *uniforme*, si ce n'est la force de la vérité les déterminant à déposer dans le même sens. Qu'il s'agisse d'attestation en justice ou de ces vérités qui nous viennent par une nuée de témoins, comme l'existence de Rome[1]), l'assentiment fondé sur une telle convergence ne rend aucun hommage à la valeur morale des informateurs. A y bien regarder, le fait de l'accord est considéré plutôt sous un aspect *physique*, comme une trace (matérielle en quelque sorte) laissée dans les âmes humaines, et dont le caractère constant, malgré la variété des esprits qu'elle a marqués, exige, comme seule cause proportionnée, la vérité substantielle des événements rapportés.

Cette constatation est des plus graves. De même, en effet, que l'utilisation méthodique de la *convergence*, selon les règles indiquées, transforme pour une bonne part l'ancienne preuve historique par *accumulation* de témoignages, de même aboutit-elle à transformer ses conclusions : au lieu

1) Pour mesurer l'écart de l'ancienne terminologie à la moderne et constater à quel point la théorie est demeurée imparfaite, on observera que de telles connaissances sont données dans la scolastique ancienne et jusque chez D. Soto comme des types d'*opinions*, *In Porphyrii Isagogen et Aristotelis Categorias*,... in-4°. Venise, 1583 ; *In libr. Posteriorum analyt.*, I, q. VIII, p. 441. Pour de Lugo, elles deviennent le type de la *certitude morale* nécessitante, *Disputationes de virtute fidei*, in-fol., Lyon, 1646 ; disp. II, sect. 1, n. 39 sq. ; p. 102 ; disp. I. sect. 13, n. 312 sq., p. 76.

Les termes d'*opinio vehemens* ou de *certitudo moralis*, dans l'espèce, ne paraissent pas plus heureux l'un que l'autre.

d'aboutir à *une crédibilité* ou *foi humaine*, elle aboutit en quelque manière à une *constatation* des faits. Sans doute, ne pouvant au sens strict les faire revivre, elle ne peut davantage les faire voir *en eux-mêmes*, mais elle permet de les voir *dans leurs traces propres*, tout comme on voit (et, dans certains cas, on peut reconnaître) une main humaine derrière la tapisserie qu'elle agite. La démonstration historique est devenue singulièrement plus complexe, c'est vrai ; mais elle atteint à ce prix une solidité qu'elle ne connaissait pas [1]).

Si donc on entendait par certitude *morale* une grande probabilité, le terme serait à rejeter tout simplement, puisque *dans les cas-types*, *à tout le moins*, la démonstration ne laisse place à aucun risque.

Mais alors quel terme adopter ?

Qu'on nous permette d'observer, qu'en raisonnant comme il a été exposé, en démontrant le singulier par ses traces propres, on ne procède pas autrement, même quand on fait appel au témoignage, que lorsqu'on démontre la présence de tel acide par ses traces spécifiques. Appelle-t-on cette conclusion *physiquement certaine* dans un cas, il sera donc loisible de garder le même terme dans l'autre, mais il peut être oiseux et impertinent de prétendre l'imposer [2]).

Au surplus *la chose* importe, non *le mot*. Sans nous attarder par conséquent à la question de terminologie, achevons de faire comprendre la nature de cette certitude, en la comparant à celles que l'on rencontre en d'autres domaines.

1) Que l'on compare par exemple avec ce mode de raisonnement la théorie du témoignage dans saint Thomas. « *In actibus humanis... non potest haberi certitudo demonstrativa, eo quod sint circa contingentia et variabilia, et ideo sufficit probabilis certitudo, quae ut in pluribus veritatem attingat... Est autem probabile quod magis veritatem contineat dictum multorum quam dictum unius. . Omnis autem multitudo in tribus comprehenditur.. et ideo requiritur... ternarius* [*testium numerus*], *qui est multitudo perfecta in ipsis testibus* », *Sum. theol.*, II, II, q. LXX, a. 2, c.

2) Que l'on dise, si l'on veut, *certitudo reductive physica*, du moins tant qu'on se borne à la connaissance du singulier.

Il nous suffira, pour éclaircir ce sujet, de signaler deux sources de *doutes ou d'objections.*

Les difficultés qui s'opposent à la réception d'une proposition, peuvent affecter soit la valeur du *lien* qui unit les prémisses (explicites ou implicites) à la conclusion — ce que les logiciens nomment « *la conséquence* » — soit la nature même de *la vérité conclue* — ce que les logiciens appellent « *le conséquent* ». En d'autres termes, supposées acquises les vérités dont on part, on doute des acquisitions nouvelles, soit parce qu'on se demande si l'on raisonne juste, soit parce que, sûr de l'avoir fait, on s'effraye pourtant d'aboutir à tel résultat.

Observons ce double phénomène dans les sciences mathématiques, métaphysiques, physiques (et naturelles) et historiques.

En ce qui concerne *la conséquence,* les mathématiques et la métaphysique, sciences déductives, se présentent dans les conditions les plus favorables. L'une et l'autre vont de conclusion en conclusion par un tissu serré de démonstrations *propter quid*, c'est-à-dire en assignant à chaque vérité nouvelle sa *cause prochaine,* son *pourquoi immédiat.* En ce sens, seules elles « *font savoir* » [1]), comme disaient les scolastiques, parce que seules elles éclairent par le dedans, *intrinsece*, les vérités découvertes.

Les autres sciences, à rebours, démontrent leurs conclusions, non pas en invoquant des causes immédiates, mais en arguant des *effets* ou tout au plus des *causes éloignées.* Elles constatent, elles n'expliquent pas *(demonstratio quia).* En ce sens — et c'est toute la raison du dédain de l'ancienne logique pour cette démonstration inférieure — « *elles ne font pas savoir* », du moins au plein sens du mot.

Les sciences historiques (et les conclusions de la vie courante qui peuvent leur être assimilées) se trouvent à cet égard au dernier degré, puisque, ainsi qu'il a été expliqué [2]),

1) Voir novembre 1919, p. 404, note 2.
2) Ibid.

elles ne peuvent jamais appuyer leurs déductions sur un lien *nécessaire*, ni sur un rapport d'effet à cause *spécifique*. Elles ne peuvent donc jamais apporter à l'esprit la même satisfaction que les sciences rivales : *la nature des choses ne le permet pas*.

En ce qui concerne *le conséquent*, la condition respective des diverses disciplines se trouve un peu modifiée.

Les mathématiques, dit saint Thomas après Aristote, sont soutenues sans cesse par l'imagination ; les sciences physiques et naturelles, partant des données sensibles, doivent cependant les dépasser par des conclusions rationnelles ; la métaphysique doit faire appel à l'intelligence pure. Or, ces modes d'activité offrent des difficultés singulièrement différentes à une faculté comme la nôtre. Elle trouve son compte dans les sciences mathématiques, car, dès que celles-ci ont pris à l'expérience les notions d'espace et de nombre et élaboré l'image ou phantasme qui leur correspond, appuyées sans cesse sur ces images qui participent encore du sensible [1]), elles n'ont plus pour ainsi dire qu'à agencer leurs images en des combinaisons nouvelles, sans plus s'occuper du réel : tout se passe comme si l'esprit jouait avec des formes vides et, les tirant de soi, comme disait Kant, ou les trouvant en quelque sorte homogènes à sa condition mixte, se reconnaissait lui-même dans chacune de ses constructions. Il en résulte pour l'intelligence un maximum de bien-être et d'évidence : « *et sic patet quod mathematica consideratio est facilior et certior quam naturalis* [*seu physica*] *et theologica* » [2]). A l'autre extrême se

1) On n'entend dire aucunement que ces disciplines sévères et ces « sciences exactes » ne requièrent pas des aptitudes intellectuelles de haute valeur, notamment une grande faculté d'abstraction. Encore moins songerait-on à prétendre qu'elles sont du domaine de l'imagination poétique et de la fantaisie ! On signale seulement l'appui que donne à la pensée spéculative l'utilisation constante d'images *rigoureusement proportionnées aux éléments qu'elles représentent* (la quantité, l'espace, le nombre), alors que de telles représentations sont *essentiellement fausses* en théodicée et *insuffisantes* dans les sciences physiques ou historiques, donc aisément *décevantes partout ailleurs*.

2) *In libr. Boetii de Trinitate*, q. VI, a. I, t. XVII, 391[b]. — Voir en ce sens

trouvent, en effet, la métaphysique et spécialement la théodicée : loin de pouvoir s'appuyer sur des images quantitatives, il leur faut à chaque instant combattre les incursions de l'imagination qui voudrait se représenter le monde des esprits selon les formes du monde sensible : de là une lutte constante et un état de malaise inévitable pour des âmes, comme les nôtres, immergées dans la matière, ou plutôt qui lui sont substantiellement unies.

A mi-chemin se tiennent les sciences physiques et les sciences historiques. Quittant le monde sensible, au moment où elles cherchent à expliquer le *pourquoi* et le *comment*, elles s'appuient du moins sur lui, pendant la longue période de leurs observations, et elles le retrouvent au moment où elles contrôlent leurs conclusions.

« Ainsi, dans les choses [métaphysiques et] divines, ne peut-on s'arrêter ni aux sens ni à l'imagination ; dans les sciences mathématiques, on peut s'arrêter à l'imagination, non aux sens ; dans les sciences physiques, aux sens ».

Et nous voici, une seconde fois, ramenés à la même conclusion. « C'est donc un abus, poursuit saint Thomas, de tenter dans ces trois branches de la science spéculative des procédés uniformes »[1], en d'autres termes, de demander à chaque ordre de sciences une évidence que sa nature intime ne comporte pas.

A ces difficultés *intrinsèques*, c'est-à-dire provenant de la nature de la conclusion, s'en adjoignent *d'extrinsèques*, c'est-à-dire occasionnées par des raisons adventices, comme

quelques pages très curieuses du P. Buffier, *Œuvres philosophiques*, édit. Fr. Bouillier, in-12, Paris, 1843, Traité des vérités premières, p. I, c. vi, p. 20 sq.

1) « *Et propter hoc peccant qui uniformiter in tribus speculativae partibus procedere nituntur* », *In Boetium, loc. cit.*, a. 2, p 393b ; cf. a. 1, p. 391.

Cette diversité des sciences et leur difficulté respective commande, pour Aristote et saint Thomas, l'ordre dans lequel on doit les enseigner. La page entière serait à citer, *Ethic.*, l VI, c. vii, t. XXI p. 210. Elle explique pourquoi la méthode historique et la preuve par convergence offrent des difficultés toutes spéciales à tous ceux qui ont une moindre expérience de la vie.

sont les considérations d'affection ou d'intérêt. Elles donnent lieu à des constatations analogues.

Les mathématiques ne sont d'aucune religion, ni d'aucun parti politique : c'est, pour se faire agréer de tous, un incommensurable avantage. Les sciences physiques en bénéficient déjà moins, car elles soulèvent des questions qui concernent la constitution intime de l'homme, son origine et sa fin. Les sciences historiques et les conclusions de la vie pratique, pour leur part, ont à se débattre au milieu de toutes les passions, et la métaphysique, qui pose explicitement les problèmes les plus angoissants, arrive au dernier rang, sollicitée, intimidée à chaque instant par la vieille clameur des appétits débridés : « *Loquimini nobis placentia ! videte nobis errores !* »[1])

Extrinsèques encore les objections qui naissent de problèmes apparentés : les obscurités qu'ils soulèvent portent à douter des solutions acquises dans leur voisinage. Les mathématiques, avec leur marche déductive, connaissent à peine cette épreuve. Elle devient au contraire très vive dans les sciences métaphysiques et historiques. Et voici ce qui en résulte.

Si correcte que puisse être la solution d'une difficulté métaphysique, il est impossible qu'elle fasse sur une âme humaine autant d'impression que l'objection. La raison en est obvie : l'objection est tirée habituellement *de notre ordre*, c'est-à-dire des évidences ou des analogies du monde sensible qui nous est immédiatement proportionné ; la réponse doit se tirer *d'un autre ordre*, plus riche sans doute d'être et de vérité, mais qui n'est plus de même manière à la mesure de nos facultés : l'ordre *métaphysique* ou *rationnel pur*. Pour ce motif, la réponse perd en évidence ce qu'elle gagne en profondeur : plus elle atteint l'intime de l'être,

1) Isaïe, XXX, 10. — Cette influence du cœur sur les intuitions ou les conclusions de l'esprit a été finement décrite par PASCAL, NEWMAN et OLLÉ-LAPRUNE, et si souvent traitée depuis, qu'il nous paraît inutile d'insister.

moins elle satisfait une faculté habituée en quelque sorte, par la connaissance sensible, à se jouer seulement à la surface des choses.

Les sciences historiques ne sont pas mieux partagées. Cela tient à notre mode fragmentaire de connaissance et aux nécessités critiques de la preuve. Pour le premier motif, elles trouvent infiniment d'ombre autour des rares îlots qu'elles peuvent éclairer, et voient surgir de cette obscurité de multiples objections ; pour le second, ayant besoin d'indices divergents pour constater leur indépendance [1]), elles rencontrent dans cette divergence l'occasion de doutes qui devront fréquemment demeurer sans réponse, faute de connaître, dans la plupart des cas, sous quel angle précis les événements ont été vus, quel instant exact on a voulu décrire, quelles libertés (d'ailleurs licites) on a prises en les rapportant, bref, faute de pouvoir reconstituer dans son intégrité la synthèse originale des faits.

Ainsi la métaphysique fournit des réponses, mais peu impressionnantes, même quand elles sont sûres ; l'histoire et le sens pratique n'ont souvent, en présence d'objections multiples, aucune réponse à proposer : atteignant la solution comme nécessaire, vu la convergence des indices, ils ne peuvent résoudre les doutes que par voie indirecte, en observant qu'ils sont sûrement déraisonnables en présence d'une telle preuve. C'en est assez, en rigueur logique comme en pratique, car si nul ne s'avise de rejeter les pièces d'or qu'il tient en main, parce qu'il ne s'explique pas au juste comment elles y sont venues, nul ne doit non plus abandonner une conclusion qu'il tient, parce que son intelligence ne trouve pas, sur toutes les questions qui l'intéressent, la pleine ration de lumière qu'elle souhaiterait. La nature des choses et la nature de notre esprit n'autorisent rien de plus. Requérir davantage... c'est demander la lune !

*
* *

1) Voir plus haut, p. 12 sq.

Ainsi avons-nous essayé d'élucider dans ce travail *le genre de démonstration* et le *genre de certitude* qui conviennent aux faits et aux êtres individuels, bref, « au singulier ». Ayant commencé, dans ce but, par étudier la nature du « singulier », nous avons été amenés à constater, d'une part, qu'en dehors des instants où il est objet immédiat d'expérience, il n'admet plus d'autre preuve que la convergence d'indices ou traces, purement probables dès qu'on les considère isolément ; d'autre part, que cette convergence procure, au moins quand les indices sont indépendants et leur série virtuellement complète, une évidence très différente de l'évidence métaphysique et de l'évidence mathématique, analogue cependant à l'évidence physique : elle *fait voir* le singulier, non en lui-même, il est vrai, mais dans l'ensemble inimitable, unique, de ses traces ou effets. En ce sens, elle donne beaucoup moins qu'une *intuition* ou une *expérience*, impossible d'ailleurs quand il s'agit du passé, mais beaucoup plus qu'une *foi* fondée sur la véracité d'autrui.

Ces divergences profondes de nature, de démonstration et de certitude entre les divers objets du savoir expliquent sans peine pourquoi certains esprits, éminemment doués pour certaines études, se trouvent dépaysés, dès qu'ils en abordent d'autres, comment, par exemple, des métaphysiciens ou des mathématiciens de grand talent commettent dans les sciences historiques des fautes de méthode inconcevables et requièrent de ces disciplines des démonstrations qu'il est injuste et déraisonnable de leur demander [1]).

Que conclure de là, sinon une leçon pour toute la conduite de la vie.

Un esprit soucieux d'éviter ces aphorismes fous : « tout ou rien », ou encore « tout sur le même type », « l'évidence

1) Le P. DE SMEDT a finement analysé ces erreurs, dans les *Etudes*, 1869, t. XXII, p. 703 note ; passage reproduit dans ses *Principes de la critique historique*, in-12, Paris, Liége, 1883, c. IV, p. 69 sq. Dans le même sens, Dom GERMAIN MORIN, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, 1905, t. VI, pp. 344-345.

des lignes et des chiffres (ou l'évidence des sens) ; rien d'autre », un tel esprit reconnaîtra qu'il y a, même en dehors des chiffres, même en dehors des réalités tangibles, des nécessités logiques réelles, c'est-à-dire des circonstances où l'esprit voit l'incompatibilité de certains indices avec certaines conclusions. Il la perçoit d'autre manière, quand il est question d'êtres « singuliers », de théories physiques ou de réalités suprasensibles, tout comme il atteint de façon différente le violet, le jaune et le vert, ou si l'on veut, le vent qui passe, l'air qui sonne, le mur qui se palpe, par cette raison que *la nature de ces objets est autre*. Mais en somme, dans ces diverses circonstances, il n'y a jamais qu'un motif ultime d'assentiment, *le principe de raison suffisante*, dont les exigences, si variables qu'en soient les modalités en des sciences différentes, gardent substantiellement le même caractère et la même valeur.

La santé de l'esprit consiste donc à savoir, en chaque classe de connaissance, quels sont les signes certains de vérité et, conservant cet appétit de lumière complète qui est l'honneur de notre race, à s'en tenir résolument à la seule mesure réalisable en chaque cas.

Si quelque considération pouvait appuyer cette conclusion, en ce qui concerne la connaissance du « singulier », et faire comprendre que ce n'est point infirmité d'esprit d'utiliser la convergence d'indices probables et de s'en tenir, avec une pleine quiétude, à la certitude qu'elle procure, ne serait-ce pas celle que déjà nous avons fait valoir, à savoir que, dans la vie courante (où se révèlent *les esprits les plus complets*, précisément parce qu'il y faut tenir compte de tous les facteurs à la fois), on apprécie les hommes d'après leur aptitude à débrouiller, au milieu des probabités contraires, les indices caractéristiques du vrai et leur convergence décisive, que nombre de découvertes ou de résolutions admirées trouvent dans cette maîtresse qualité leur explication et donc, qu'à cet égard, le bon sens vulgaire et le génie coïncident ?

H. Pinard, S. J.

II.

LA CONNAISSANCE SENSIBLE

DES

OBJETS EXTÉRIEURS

Tout objet extérieur se présente à notre conscience sensible comme un volume de forme et de grandeur déterminées, doué d'un ensemble défini de qualités physiques, couleur, sonorité, goût, odeur, température, résistance, poids, qui l'affectent suivant une proportion donnée. De plus, il lui apparaît comme un élément d'un ensemble de choses qui ne se confondent pas avec le sujet connaissant.

La solution du problème de la connaissance sensible des objets extérieurs, de leur assimilation par la conscience, suppose, par conséquent, la réponse à ces deux questions : comment les différentes qualités et l'unité des choses peuvent-elles en quelque manière pénétrer la conscience et s'y révéler ; comment cette même conscience qui ne connaît les choses que dans la mesure où elles sont devenues elle-même, est-elle en état de les poser au dehors, dans ce vaste système que nous appelons l'univers ?

Ce sont des réponses à ces deux questions que l'on voudrait essayer de donner dans cette étude, réponses qui, tout en sauvegardant intégralement la valeur objective de nos connaissances sensibles, tiendraient un compte suffisant des conclusions qui paraissent établies en psychologie et en physiologie.

I. — La connaissance sensible des qualités et de l'unité des choses.

Nous exposerons d'abord les procédés par lesquels, à notre avis, les sensibles propres, couleur, son, odeur, etc., sont assimilés par la conscience sensible, pour faire connaître ensuite comment se réaliserait la connaissance de l'étendue et de l'unité des corps.

Les psychologues sont unanimes à reconnaître que l'odeur, le goût, la température, tels qu'ils apparaissent à la conscience sensible, sont des modalités suivant lesquelles les facultés sensibles réagissent à certaines excitations extérieures, qui peuvent les atteindre par les organes des sens auxquels elles sont étroitement unies.

Modalité psychique, notons-le bien, ne signifie pas *forme a priori* au sens kantien de l'expression. Avant une connaissance, aucune forme psychique ne préexiste dans les facultés sensibles. Celles-ci sont des sources d'énergie psychique, dont chacune est douée d'un type donné de réaction, types que désignent les noms odeur, goût, température, et qui sont aptes à prendre des caractères variés d'après les excitations reçues par les sens.

Insistons, pour mieux faire comprendre notre pensée, sur le fonctionnement du sens de l'odorat. Aussi bien, est-il seul parmi les trois sens qui retiennent pour l'instant notre attention, à présenter une grande variété dans les sensations qu'il éprouve. L'excitant du sens de l'odorat est, semble-t-il, d'ordre chimique : de fines parcelles ou des vapeurs émanées des corps, modifiant chimiquement les cellules sensorielles du sens de l'odorat. Ces modifications, en rapport avec la nature des excitants, sont l'origine d'ébranlements définis dans les cellules nerveuses qui enveloppent les cellules sensorielles, ébranlements qui par les fibres de conduction se communiquent bientôt au centre cérébral de l'odorat.

L'organe sensible étant ainsi en pleine excitation, la faculté qui lui est étroitement unie, développe une réaction appropriée, immanente qui n'est autre chose, au point de vue conscient du moins, que la sensation de telle odeur.

D'après donc que l'organe de l'odorat est modifié suivant tel ou tel mode, la faculté olfactive, par une sorte d'excitation par influence, — s'il nous est permis d'imaginer un modèle physique des rapports mutuels des facultés avec leurs organes, rapports qu'il nous est impossible de saisir en eux-mêmes, — réagit suivant telle ou telle forme, dans la modalité générale que désigne le mot odeur.

Ces diverses formes que peuvent revêtir les réactions cognitives des facultés, sont comparables aux différentes directions de mouvement qu'un corps peut prendre sous l'influence de systèmes d'énergie mécanique. Elles ne préexistent pas plus dans ces facultés que les formes de mouvement dans un mobile ; mais elles sont des manières de sentir suivant certains types, qu'éprouvent les facultés d'après les influences qu'elles reçoivent à travers leurs organes, comme les différents mouvements d'un mobile résultent des actions qu'il subit de la part des corps qui l'environnent.

Mais de telles réactions psychiques peuvent-elles s'appeler des connaissances objectives des qualités des choses ?

Si les sensations ne représentent pas formellement, c'est-à-dire avec les traits mêmes qu'elles possèdent dans la nature, les qualités des corps, elles les représentent certainement d'une façon équivalente.

Si l'on admet, en effet, que toute faculté et son organe forment véritablement un tout vivant, la réaction d'une faculté, dans son type, dans son langage, correspondra nécessairement à l'état éprouvé par son organe ; mais cet état de l'organe d'un sens dépend immédiatement des actions que les énergies émanées des objets extérieurs ont exercées sur lui. On est donc en droit d'affirmer que toute connaissance élaborée par une faculté sensible est une expression fidèle de l'une ou l'autre énergie des corps.

Ces énergies des corps, notons-le bien, agissent sur les sens en tant qu'ils sont ces unités vivantes dont nous parlons ; elles atteignent les facultés psychiques par le fait même qu'elles modifient les organes auxquels elles sont unies ; si bien que la connaissance est produite par les sens grâce aux facultés qui interviennent dans leur composition, et porte immédiatement sur les énergies extérieures, auxquelles ils sont adaptés grâce aux organes qu'ils possèdent.

Cette objectivité de la connaissance sensible par équivalence, est, semble-t-il, suffisante pour la perception des qualités des corps appelées sensibles propres, si l'on tient compte de l'usage que l'esprit fait de semblables représentations, lorsqu'il entreprend d'établir les notions scientifiques des choses.

L'esprit, en effet, ne se sert des connaissances qu'il obtient à l'aide des sensibles propres, que pour constater dans les corps la présence de tel ou tel état. Pour l'étude systématique des qualités de la matière, il recourt principalement aux deux propriétés qui nous sont le mieux accessibles, qui sont connues par nous avec le maximum de précision et d'objectivité, l'étendue et le mouvement.

Ainsi les recherches scientifiques sur la lumière s'adressent avant tout aux aspects des phénomènes lumineux qui ont des relations avec l'espace, le mouvement et son dérivé, le temps. On mesure la *vitesse* de propagation de la lumière, les variations qu'éprouvent les *directions* des rayons lumineux dans les différents *milieux* qu'ils traversent, en d'autres mots les lois de la réflexion, de la réfraction, de la polarisation de la lumière ; on détermine les *longueurs* d'onde des diverses couleurs, les *proportions* suivant lesquelles les différentes ondes forment les spectres des corps incandescents, le *nombre* de raies spectrales auxquelles elles donnent naissance, etc.

De couleur formelle il n'est pas question dans les sciences physiques, sauf pour poser les problèmes ou diriger les mesures.

Puisque telles sont en réalité les façons de procéder de l'esprit pour élaborer les représentations scientifiques de l'univers, les sens rempliront leur fonction d'une façon largement suffisante, s'ils nous donnent la connaissance des choses suivant la méthode d'équivalence que nous venons d'esquisser.

Il n'est pas sans intérêt de rapprocher de ces considérations, les données que la psychologie animale fournit au sujet des conditions dans lesquelles les animaux, même supérieurs, reconnaissent les objets. Certains d'entre eux paraissent être privés de la sensation des couleurs, mais connaissent les formes des objets. D'autres perçoivent les couleurs, sans toutefois se servir de ces perceptions pour discerner les choses, puisque l'expérience montre clairement qu'ils recourent pour le faire à la connaissance des formes. Bien plus, de nombreux exercices sont nécessaires si on veut leur apprendre à distinguer les objets par leur couleur.

Ces remarques nous amènent à étudier maintenant les sensations de nos autres sens, la vue, l'ouïe, le tact.

L'accord n'existe plus entre les psychologues, du moins entre les psychologues scolastiques et les psychologues des autres écoles, lorsqu'il s'agit de préciser la valeur des sensations de l'ouïe et surtout de la vue. Assez communément les psychologues scolastiques admettent l'objectivité formelle des sensations de l'ouïe ; presque unanimement celle des sensations de la vue. Les autres psychologues, au contraire, pensent que ces deux espèces de sensation n'ont qu'une objectivité par équivalence.

La raison principale qui pousse les premiers à attribuer aux sens de la vue et de l'ouïe une objectivité plus grande qu'aux autres sens déjà étudiés, est, semble-t-il, cette donnée à première vue immédiate de notre conscience, qui nous fait placer la couleur ou le son, comme tels, dans les objets extérieurs. On admettra sans trop de difficultés que le salé n'est pas dans le sel mais dans notre conscience ; on refusera de croire que la couleur comme couleur, que le son

comme son ne soient pas sur les objets mêmes que nous connaissons.

D'ailleurs nos connaissances de l'univers ne nous sont-elles pas fournies avant tout par ces deux sens ; et dès lors leur refuser une objectivité intégrale n'est-ce pas s'exposer à jeter le discrédit sur l'ensemble de nos doctrines sur les choses?

Nous ne le pensons pas. Pour justifier cette manière de voir, nous étudierons spécialement les sensations de la vue pour lesquelles, principalement, on réclame l'objectivité formelle ; les conclusions que nous pourrons établir à leur sujet, vaudront sans aucun doute aussi pour les sensations de l'ouïe.

Les sensations de la vue ont comme objet propre les couleurs et rien que les couleurs, comme les sensations de l'odorat ont comme objet propre les odeurs. L'activité consciente, donc, qui appartient au sens de la vue, a comme rôle de nous révéler les variétés de teintes que présentent les objets de la nature, les combinaisons qu'elles peuvent former, les différentes intensités qu'elles manifestent.

A ce titre ce sens ne semble pas mériter un privilège que ne possède pas le sens de l'odorat. Pour quelle raison, en effet, les impressions de couleurs devraient-elles être plus intégralement objectives que celles de l'odorat, qui chez les animaux terrestres paraissent bien acquérir une finesse et une variété au moins égales à celles qu'ont pour nous les premières? On ne le voit pas. D'autant plus que leurs excitants, les vibrations lumineuses, présentent une complexité plus grande peut-être que l'état chimique des corps odorants.

Sans doute nous attribuons naturellement plus d'objectivité aux premières qu'aux secondes; mais, comme on le sait, — on le montrera en détail dans la deuxième partie de ce travail, — l'objectivation d'une sensation est une opération compliquée de la conscience, opération en elle-même applicable à toutes les sensations externes, mais que nous n'employons en fait que pour certaines d'entre elles.

A côté de son objet propre de sensation, le sens de la vue possède un ensemble d'objets de connaissance dont il partage la perception avec d'autres sens, le tact principalement ; ce sont l'étendue et ses divers aspects, et les différents types de mouvement.

Les sensations de ces nouveaux objets sont pour nous capitales ; car c'est avant tout à leur forme, à leur position spatiale, à leurs attitudes, à leurs mouvements que nous reconnaissons les corps, que nous les distinguons les uns des autres.

La couleur dont les choses de la nature sont revêtues, complète sans doute la connaissance que nous en avons ; il n'en est pas moins vrai que dans la lumière rosée du matin, la pleine lumière de midi, la lumière grise du soir nous reconnaissons fort bien les objets qui nous entourent, bien que leur teinte soit différente.

Les connaissances que nous avons de l'étendue et du mouvement méritent certes qu'on leur attribue une objectivité plus parfaite que celle que nous avons reconnue aux sensations d'odeur ou de couleur.

Mais est-il légitime de le faire? L'objectivité relative de ces dernières sensations n'entraîne-t-elle pas nécessairement l'objectivité partielle des premières ?

Toute la question est là ; et il nous paraît que si certains auteurs scolastiques, de nos jours encore, soutiennent l'objectivité absolue des sensations de couleur, c'est dans la crainte de se voir forcés, en la niant, d'abandonner l'objectivité formelle des sensations de l'étendue et du mouvement, qu'à juste titre ils prétendent défendre. Or, il nous semble qu'au point de vue de leur valeur objective on peut distinguer ces deux espèces de sensations visuelles l'une de l'autre, puisque le travail psychique qu'elles supposent, diffère notablement.

Le fait déjà, que l'une de ces espèces forme un objet propre de sensation, alors que l'autre en est un objet commun, n'est-il pas un sérieux indice que l'on est en présence

de deux types différents de connaissance, aptes par conséquent à avoir chacun une objectivité propre ?

En réalité, alors que la sensation de couleur est une activité psychique relativement simple, comme la sensation d'odeur, la connaissance sensible de l'étendue et des directions des mouvements des corps est, dans la plupart des cas, une opération qui peut paraître simple à l'observation psychologique vulgaire, mais qui se montre d'une grande complexité à l'analyse scientifique.

Ce n'est pas l'endroit d'exposer et de discuter en détail les théories modernes sur la perception des volumes et des espaces. Toutes cependant sont unanimes à enseigner que si le sens de la vue peut, par une opération simple, connaître une étendue plane en percevant la couleur qui la revêt, ou distinguer deux étendues voisines parce qu'elles sont différemment colorées, il lui est impossible par une telle opération de saisir la grandeur réelle d'une étendue, — il ne peut la percevoir immédiatement que sous la forme réduite qu'elle obtient sur la rétine, — ou de connaître la troisième dimension des objets et leur position relative, toutes deux n'ayant d'influence que sur l'intensité de la lumière, intensité qui à elle seule est un critère insuffisant pour les apprécier.

Ce n'est que par un ensemble compliqué de comparaisons sensibles, d'associations de diverses sensations lumineuses soit entre elles, soit principalement avec des sensations du tact, — le tact est par excellence le sens de l'étendue, du volume, de l'espace sensible, parce que par les mouvements de ses organes il est en état de les parcourir intégralement et d'apprécier ainsi leur forme et leur grandeur, — que l'œil nous donnerait les impressions des grandeurs, des étendues, des reliefs et de l'espace sensible.

Or, remarquons-le bien, tout travail de ce genre suppose la conscience soumise à un ensemble d'influences extérieures, qui nécessairement la mettent en contact étroit avec les choses de la nature, contact d'où résultera pour elle une connaissance plus parfaitement objective.

Insistons quelque peu sur la valeur de nos perceptions d'étendue, auxquelles se rattachent immédiatement celles des mouvements des corps dans l'espace. Le caractère fondamental de ces connaissances, l'utilité qu'il y a d'en saisir le mécanisme, pour comprendre la théorie de l'assimilation cognitive que nous voulons proposer, nous incitent à le faire. D'ailleurs, nous justifierons par là même l'objectivité des sensations du tact, dont les perceptions portent principalement sur l'étendue et ses dérivés. Les autres sensations du tact, en effet, ne nous font connaître que les divers degrés de résistance ou de poids de la matière, sensations en elles-mêmes fort simples, et dont les excitants eux aussi sont loin de présenter la complexité de la lumière ou du son. De telles sensations doivent posséder une grande objectivité.

Pour mettre en évidence la valeur objective de l'étendue, nous recourrons à la méthode suivante [1].

La connaissance étant un phénomène qui se passe dans l'intime de notre être, il semble impossible d'admettre que nous soyons en état de saisir immédiatement les objets extérieurs dans la réalité même qu'ils possèdent dans la nature ; nous ne les connaissons immédiatement que tels qu'ils se présentent dans notre conscience, suivant l'adage scolastique : *cognitum est in cognoscente ad modum cognoscentis.*

Mais la représentation des objets que nous appelons extérieurs, s'accompagne d'un ensemble d'impressions de passivité, de contrainte, qui nous apparaissent en rapport avec le contenu même de nos connaissances. La conscience qui se sent maîtresse du cours de ses images, souvent même de leur structure, se sent impuissante à modifier soit la

1) Nous n'examinerons pas ici la question préalable posée par beaucoup d'auteurs, lorsqu'il s'agit de la connaissance de l'étendue, et qui a trait à l'impossibilité de l'existence de l'étendue dans les corps, en raison de la divisibilité à l'infini qu'elle devrait y avoir, et qu'elle ne peut y posséder, même si on ne se place qu'au point de vue théorique. Nous y reviendrons dans un travail en préparation sur les propriétés fondamentales de la matière. Nous l'avons déjà traitée dans notre *Cosmologie* (Malines, Dierickx-Beke, 1918), pp. 16 et suiv.

constitution, soit la suite de ses sensations ; elle s'y sent dominée, vinculée ; elle est obligée d'accepter tel objet à l'exclusion de tout autre, vers lequel cependant elle tend peut-être de toutes ses énergies.

A juste titre l'homme suppose dès lors qu'il n'est pas seul, lorsqu'il connaît ; qu'à côté de son réel à lui, qu'il saisit dans son activité psychique même, il en existe un autre qui lui commande, et qui par suite est capable de le faire ; qui en outre est distinct de lui, puisqu'il ne peut le diriger comme il dirige son propre être. C'est la première appréhension formelle du monde extérieur [1]).

Les caractères de ce monde extérieur l'homme les définit en recherchant dans les objets de ses connaissances les notes qu'accompagne cette impression de contrainte, marque de ce qui vient de l'extérieur.

Toutes celles que la conscience, en s'analysant, trouvera lui être imposées, elle les déclarera indépendantes de son initiative, elle les rapportera à la chose prise dans sa réalité propre.

1) Nous insistons, dans l'exposé de la méthode à suivre pour justifier l'objectivité des propriétés des objets que nous connaissons, sur le caractère *réel* que possède toute représentation, afin de répondre à la principale objection qu'on lui fait. D'après celle-ci, il serait impossible par cette méthode de conclure à l'existence de quelque chose qui ne serait pas d'ordre psychique ; car, dit-on, le point de départ du raisonnement étant une connaissance, on ne peut logiquement aboutir qu'à un autre élément du même ordre, non à la chose en soi.

A notre avis, le fait initial sur lequel on se base, dans cette méthode de raisonner, n'est pas une représentation en tant que représentation, mais en tant que fait de l'ordre réel, fait immédiatement saisi par le sujet en raison de son identité avec lui. Il est clair que connaître est une activité réelle, que la connaissance, quel que soit l'objet qu'elle représente, est un fait existant.

Or, ce fait apparaît au sujet comme conditionné par autre chose que lui, puisqu'il ne le gouverne pas à son gré. Nous verrons, en effet, dans la seconde partie de cette étude, que l'extérieur c'est avant tout, pour nous autres, le *non*-moi.

Ce quelque chose qui conditionne le fait psychique, doit sans doute être apte à l influencer ; il doit donc être du réel ; mais il ne doit pas nécessairement être du psychique, pour la raison que c'est en tant que réalités que les représentations sont ici envisagées, non formellement comme phénomènes psychiques.

Ce que sont les caractères de ce réel extérieur, l'étude du contenu de nos représentations, conduite d'après le procédé que nous exposons à propos de l'étendue, le fera connaître.

Or, si nous appliquons un semblable critère à nos représentations de l'étendue, nous pouvons remarquer facilement que les quatre traits fondamentaux de l'objet qu'elles nous présentent, doivent être rapportés aux corps de la nature ; c'est dire que ces représentations sont d'une très grande objectivité.

Les quatre caractères principaux de l'étendue phénoménale sont les suivants : tout d'abord l'étendue nous apparaît comme une qualité des corps ; car c'est par leur forme que nous reconnaissons les choses matérielles ; physiciens et philosophes font de l'étendue la propriété fondamentale de la matière.

En second lieu, l'étendue est pour nous une propriété de la matière, distincte des énergies dont celle-ci est douée. Ces dernières, nous les connaissons comme essentiellement causes de réalités nouvelles ; la première, au contraire, n'affecte un corps que pour lui-même ; elle n'agit pas, elle ne se communique pas. Toutefois, et c'est là son troisième trait, l'étendue est étroitement unie aux propriétés actives des corps, dont la chaleur, la lumière, l'électricité, etc., se montrent à nous répandues sur un volume qu'ils pénètrent, et exerçant leurs activités suivant ce volume même.

Enfin, l'étendue est encore un principe statique d'ordonnance des qualités des choses. Son rôle apparent dans une plante, dans un animal, par exemple, consiste à disposer dans un certain ordre les diverses parties dont ils sont formés ; ce rôle cependant elle le tient non par une constante action sur les organes de ces vivants matériels, mais simplement par la position relative qu'elle attribue à chacun d'entre eux.

Examinons maintenant dans quelle mesure sont objectifs ces différents traits de l'étendue telle que nous la connaissons.

Dans toutes nos perceptions de l'étendue, nous éprouvons très nettement une impression de passivité, de contrainte. Devant un objet brisé que nous avons connu intact, par

exemple, ou lorsque nous nous trouvons obligés de parcourir une longue distance pour atteindre un endroit donné, nous remarquons aisément que nous ne disposons pas à notre gré de nos impressions d'étendue ou de forme. Quelque chose d'autre que nous-mêmes, par conséquent, doit intervenir dans nos perceptions de l'étendue ; la première note que cette dernière nous manifeste est donc objective.

Une constatation simple nous permettra de justifier la seconde. La même qualité sensible, couleur, résistance, température, etc., peut être perçue par nous avec des étendues différentes; et inversement une même étendue peut apparaître revêtue de qualités diverses.

Il est évident que si la raison objective de l'étendue des corps, se confondait avec celle de leurs autres qualités, une même qualité devrait toujours posséder à nos yeux une même étendue, et une même étendue, une qualité déterminée. Puisqu'il n'en est pas ainsi, c'est un signe que l'étendue est une propriété des corps distincte des autres qualités qu'ils possèdent.

Dans les choses de la nature, l'étendue doit être, en troisième lieu, une propriété non active ayant cependant des rapports étroits avec les énergies dont sont douées les particules matérielles.

Toute énergie d'un corps, en effet, lorsqu'elle excite un de nos sens, y provoque toujours une représentation marquée d'une certaine intensité. Toute couleur, tout son, toute résistance, est toujours plus ou moins forte ; une étendue, au contraire, nous la dirons plus grande ou moins grande, mais jamais plus ou moins intense.

On se demandera peut-être alors comment l'étendue du corps, si elle est non active, peut être capable d'exciter nos sens à la percevoir. Il suffit, pour le comprendre, de supposer d'une part que l'étendue, tout en étant d'une autre espèce que les propriétés actives, leur est cependant étroitement unie dans les corps ; d'autre part, que la conscience sensible et ses organes forment aussi un tout étendu.

Dans ces conditions, les énergies des corps agiront sur les organes des sens suivant leur étendue soit intégrale, — comme c'est le cas pour le sens du tact qui additionne en quelque manière les impressions qu'il reçoit des forces mécaniqnes étendues, et perçoit ainsi finalement l'étendue véritable du système qu'elles composent, — soit proportionnellement réduite, comme c'est le cas pour le sens de la vue.

La réaction psychique des sens se fera dans les organes d'après l'étendue suivant laquelle ils sont affectés, et nous exprimera les qualités des choses revêtues de telle ou telle forme [1]).

Il va sans dire que nous ne parlons pas ici de l'appréciation de la grandeur réelle des objets, qui réclame en fait une opération compliquée de la conscience.

Sans donte, les cellules sensorielles des organes des sens ne forment pas un continu ; toutefois les nerfs qui en partent aboutissent aux centres cérébraux qui apparemment sont au moins des contigus, et en fait de véritables continus, en raison des facultés qui leur sont étroitement unies. On en trouve une confirmation dans le fait d'expérience que le sens du tact ne perçoit deux sensations comme distinctes, qu'à la condition que des cellules sensorielles non excitées soient interposées entre celles qui le sont.

Cette façon d'interpréter le procédé suivant lequel l'étendue des choses excite nos sens, suppose l'existence d'une union intime entre les qualités actives des corps et le fondement qui correspond en eux à l'étendue qu'ils nous manifestent ; de telle sorte qu'en la proposant, nous avons par là même montré la nécessité d'admettre l'objectivité de cette union, troisième note de l'étendue phénoménale.

Dernière de ses notes, enfin, l'étendue est un principe statique d'ordonnance pour les qualités des choses. Qu'on se rappelle comment le sens du tact, par exemple, prend conscience de la forme des objets : le sujet qui désire con-

1) Cf. s. Thomas, *De anima*, Lib. II, lect. XIII, circa finem.

naître avec ce sens la forme d'un corps, le palpe, le fait mouvoir dans ses mains, ou suit avec elles ses contours. Chacune des directions que prennent les mouvements de ses membres lui est imposée. S'il veut, par exemple, garder le contact avec un objet ovale dont il parcourt la surface, il doit réaliser un mouvement suivant l'ovale, car tout autre mouvement lui fait perdre ses impressions de contact.

L'étendue et la forme d'un corps sont donc perçues à l'aide d'une synthèse de mouvements dont l'amplitude et les directions sont réglées par ce corps même.

Il en est ainsi encore pour la manière dont nous arrivons à connaître les positions des objets de la nature les uns par rapport aux autres. Pour passer de l'un à l'autre et aux suivants il nous faut faire un nombre de pas plus ou moins grand, nombre que la conscience enregistre pratiquement [1]) suivant différentes directions que nous apprécions par rapport à nous-mêmes, en avant, en arrière, en haut, en bas, à droite, à gauche. La synthèse de ces mouvements divers et de leurs directions nous donne l'impression de l'espace sensible et de la place qu'occupent les corps placés devant nous.

Dans ces conditions, il devient évident que le fondement objectif de l'étendue doit être un principe qui ordonne suivant certaines directions et disperse dans une proportion donnée la matière résistante des corps que nous percevons par nos sens ; et comme l'étendue n'est pas une propriété active, il va de soi que c'est par voie statique qu'elle réalisera cette ordonnance des corps et de leurs énergies.

Avant de conclure à l'objectivité intégrale des caractères fondamentaux de l'étendue phénoménale, arrêtons-nous à une objection que l'on pourrait y faire. Ne paraît-il pas évident, à première vue, qu'un ensemble de relations de distance entre points dépourvus d'étendue, suffirait à expli-

1) Cf. la seconde partie de ce travail, où nous étudierons comment la conscience sensible fait ses appréciations.

quer les notes de nos perceptions d'étendue, sans que cette dernière, par conséquent, possède une réelle objectivité, mais devienne au contraire une forme suivant laquelle notre conscience interpréterait de pareils ensembles de relations de distance.

Remarquons tout d'abord que toute relation réclame un fondement dans les objets entre lesquels on suppose qu'elle existe, puisque de soi une relation n'a d'autre réalité que celle de ses termes. Dès lors, une relation de distance demande des objets qui soient aptes à être distants, aptes d'eux-mêmes à réaliser une ordonnance statique de positions relatives.

Or, des choses inétendues peuvent certainement être distinctes, ne pas se confondre quant à leur réalité propre ; mais si elles ne sont qu'actives, si elles ne contiennent pas un élément d'une autre espèce, elles ne pourront jamais devenir, dans l'ordre réel, le principe de ces relations non actives que supposent la distance ou l'étendue [1]).

L'esprit peut, sans doute, dans ses réflexions sur les relations de distance, négliger de faire attention à la nécessité absolue du fondement suffisant qu'elles exigent. L'abstraction est un procédé merveilleux, non parce qu'il peut éliminer des caractères des choses, mais parce qu'il peut les épurer des notes secondaires qu'ils contiennent ; malheureusement il lui arrive parfois de faire les deux opérations à la fois et alors il conduit bien vite à l'exagération sinon à l'erreur.

On peut d'ailleurs montrer que les énergies des atomes eux-mêmes sont orientées, en partant des dissymétries que manifestent les corps formés par leur réunion, spéciale-

1) Voir l'étude déjà mentionnée sur *Les propriétés de la matière ;* nous y analyserons la notion du point mathématique et nous y montrerons qu'un tel point est un inétendu actu l, sans doute, mais un étendu potentiel, c'est-à-dire que par définition il est posé comme apte à donner naissance à un élément de l'étendue abstraite, la ligne. Il est évident que quelque chose d'absolument inétendu est incapable d'être l'origine de quoi que ce soit dans l'ordre de l'étendue.

ment les corps cristallisés. Des expériences récentes sur la diffraction des rayons X par les cristaux, ont confirmé les théories communément reçues déjà en cristallographie, d'après lesquelles les propriétés des cristaux ne sont que la résultante des propriétés des éléments mêmes dont ils sont formés. L'orientation des énergies physico-chimiques au sein des corps cristallisés est donc la manifestation des dispositions des atomes eux-mêmes et de leurs constituants. Ces derniers étant les unités matérielles fondamentales, il faut conclure que vraiment la matière renferme un principe statique d'ordonnance de ses qualités, une étendue de forme définie.

Enfin, l'unité des vivants, unité qui doit être regardée comme un fait hors de doute, ne peut se concilier avec une constitution qui serait formée d'éléments séparés les uns des autres et que des relations exclusivement actives relieraient entre eux.

Concluons donc, qu'une seule affirmation répond aux exigences des conditions générales d'existence des choses, aux données de l'expérience, aux résultats de l'analyse psychologique, c'est celle qui pose l'étendue perçue par notre conscience comme l'expression fidèle d'une propriété fondamentale des objets de l'univers.

Ces prélimaires généraux sur la valeur objective de nos différentes connaissances sensibles étant achevés, nous pouvous présenter notre essai d'interprétation de l'assimilation des objets extérieurs par la conscience sensible.

Rappelons tout d'abord que, s'il faut admettre différentes facultés afin d'expliquer la variété de nos représentations sensibles, il ne convient pas moins d'affirmer l'unité fondamentale de la conscience sensible, et de regarder les facultés comme étant en quelque manière les appendices dans lesquels se termine cette conscience unique [1]).

1) C'est sous une forme analogue que saint Thomas, dans son commentaire sur le « De anima » d'Aristote, explique l'unité fondamentale de la conscience : « Intelligendum est quia vis sentiendi diffunditur in organa quinque sensuum ab

De même, les divers organes des sens, dont chacun est spécialement adapté à un type déterminé des énergies de la nature, se prolongent dans les parties internes de l'appareil nerveux sensible, parties qui anatomiquement et physiologiquement communiquent étroitement entre elles.

En un mot, l'unité de la conscience sensible correspond à l'unité de l'appareil organique en union avec lequel elle forme ce tout organico-conscient que constitue l'ensemble de nos sens.

Voici maintenant comment nous concevons l'assimilation cognitive d'un objet par notre conscience sensible. Un objet extérieur est un être doué d'une certaine étendue, pénétrée d'un ensemble défini d'énergies physico-chimiques, dont chacune y est présente dans une proportion donnée. Ces énergies exercent autour d'elles leurs actions, dans les milieux physiques, éther et autres, qui les environnent. Elles peuvent influencer de la sorte d'autres corps distants d'elles-mêmes, parmi lesquels les cellules sensorielles des organes des sens, dont chacun est adapté à recevoir l'action de telle ou telle énergie matérielle ; l'œil répond aux énergies électro-magnétiques vibratoires, l'oreille aux vibrations mécaniques ordinaires, le tact aux énergies mécaniques simples, etc.

Les modifications que subissent les cellules sensorielles de chacun de ces organes, donnent naissance à certaines transformations dans les parties nerveuses propres qui viennent se terminer dans ces cellules sensorielles, transformations qui bientôt parviennent aux centres cérébraux respectifs des sens excités. Les facultés qui composent ces sens, subissent elles aussi, par une sorte d'action par influence, un changement approprié à celui qui affecte leurs organes, et entrant alors en action, elles procurent au

aliqua una radice communi, a qua procedit vis sentiendi in omnia organa, ad quam etiam terminantur omnes immutationes singulorum organorum ». Lib III, lect. 3a circa finem.

sujet conscient des impressions données, qui lui expriment les énergies physico-chimiques des choses.

On a dit plus haut comment l'étendue des corps se révèle à nos sens, par le fait que leurs énergies qui la pénètrent, agissent dispersées suivant une certaine forme, et excitent en conséquence les organes des sens sur une portion bien délimitée de leur surface. Les facultés étendues avec les sens auxquels elles appartiennent, réagissent d'après la surface qui a été modifiée dans leurs organes, et donnent ainsi des sensations d'une certaine étendue.

La synthèse des différentes qualités d'un même objet et de son étendue, en un tout représentatif unique, en une seule chose donc, — car une chose pour la conscience sensible, c'est un certain volume de forme bien déterminée, orné d'un ensemble de propriétés physico-chimiques étroitement unies, — se ferait à notre avis, par un double procédé: d'abord, en raison de la simultanéité de leurs actions sur la conscience sensible d'un sujet, les différentes propriétés d'un corps y produisent des représentations qui doivent tendre à se grouper. Comme on le sait, en effet, tout sens en fonctionnement prolonge son activité vers les autres sens par les fibres nerveuses qui joignent leurs organes; de telle sorte que, si différents sens fonctionnent en même temps, il se forme dans le sujet des liaisons entre les représentations qu'ils fournissent dans ces conditions, liaisons dont peut, sans doute, résulter la constitution d'un tout représentatif donné.

Mais le véritable fondement de la synthèse qui fait des qualités d'une chose perçues par nos différents sens, un seul objet, c'est la même étendue à laquelle l'expérience contraint le sujet conscient de rapporter toutes les impressions qu'il reçoit.

Supposons, pour faire saisir ce processus synthétique, qu'un sujet ait à se former la connaissance sensible d'une orange.

En même temps qu'il perçoit l'ensemble des énergies

électro-magnétiques vibratoires de l'orange sous forme de couleur, le sens de la vue du sujet saisit immédiatement et aussi par association tactile, la forme qu'elle possède.

Le sens du tact représente les énergies magnétiques à vibrations moins rapides de l'orange par la sensation de chaleur, les forces attractives par l'impression de poids, les énergies de cohésion par celle de dureté ; en même temps les mouvements de ses mains qui palpent le fruit donnent au sujet la sensation de la forme et de la grandeur du volume de ce fruit.

Mais notre sujet remarque aussi que ses doigts qui sentent la forme, le poids, la température, la dureté de l'orange, parcourent, pour obtenir ces sensations, la surface que par ses yeux il voit colorée. Dès lors dans l'unité de sa conscience les deux étendues ainsi perçues et les qualités qui les revêtent vont se compénétrer, et de la sorte se formera en elle la représentation d'un même volume doué à la fois de couleur, de chaleur, de poids, de dureté.

De même encore par ses sens de la vue et du tact, le sujet remarquera que le volume, déjà pénétré de ces diverses propriétés, demande à être porté aux organes du goût et de l'odorat pour qu'il puisse en connaître la saveur et l'odeur, et de cette manière s'achèvera pour lui la représentation de l'orange sous la forme de quelque chose doué d'un volume de grandeur donnée et d'un ensemble défini de propriétés, celles même qu'il s'est vu contraint de rattacher à ce volume.

L'impression de ce « quelque chose » naît, comme nous le verrons dans la seconde partie, du sentiment que le sujet a d'être en présence de ce qui n'est pas lui-même.

Notons-le, la notion intellectuelle de la substantialité d'un objet, telle que la pensée l'élabore en partant de l'expérience sensible, ne contient aucun élément autre que ceux dont nous venons d'expliquer la représentation sensible.

La notion de la substance, l'idée qu'une chose est une substance, se tire du fait qu'elle est posée devant nous, et

de l'unité qu'elle manifeste. Cette unité, nous la démontrons par la compénétration des diverses propriétés de cette chose et par la coordination qu'elles y possèdent. Tous renseignements que l'expérience sensible, telle que nous l'avons décrite, fournit abondamment.

Ce sera encore par leur forme et par leurs autres qualités sensibles que nous distinguerons les corps les uns des autres, si bien que l'on peut affirmer que tout le travail scientifique et philosophique de l'esprit humain, sur le monde matériel, emprunte et peut légitimement emprunter aux données sensibles comme nous les avons interprétées, les matériaux dont il a besoin.

Mais que devient dans notre hypothèse la théorie classique de la *species sensibilis ?* Elle est, semble-t-il, essentiellement conservée. Pour les anciens scolastiques, l'assimilation d'un objet par la conscience sensible se faisait par la réception de la « forme de l'objet sans sa matière ». Cette forme pénétrant la conscience s'y illuminait en quelque sorte, et ainsi psychiquement illuminée, elle devenait la connaissance sensible de cet objet.

L'idée maîtresse de cette théorie, c'est la nécessité d'un concours précis et détaillé de l'objet extérieur dans la formation de sa représentation dans le sujet, présence nouvelle qu'il y obtient par une espèce de participation au mode d'être du sujet connaissant, suivant l'adage » cognitum est in cognoscente ad modum cognoscentis ».

Or, cette idée fondamentale, l'hypothèse proposée la conserve intégralement. Les sens n'entrent en action cognitive que sous une impulsion due aux qualités des choses, impulsion qui règle le type qualitatif et la proportion quantitative d'après lesquels les sens formeront leur connaissance. L'étendue des corps et leurs mouvements, — qui ne sont que des changements de position dans l'espace, donc des changements dans l'ordre de l'étendue, — sont assimilés par la conscience sensible, encore une fois sous la direction des corps. La réunion des diverses qualités des

choses et de leur étendue est, elle aussi, la résultante des conditions de la connaissance imposées par ces choses. Enfin les représentations ainsi formées, portent le cachet du sujet connaissant, puisque la couleur, le son, l'odeur et les autres qualités des corps, tels que les sens les perçoivent, sont des expressions propres à ceux-ci, par lesquelles ils s'expriment à eux-mêmes fidèlement les énergies extérieures.

Tout ce qu'il est permis de dire, au point de vue métaphysique, de la *species*, c'est qu'elle existe, et qu'elle existe sous la forme de cette excitation réelle, affectant vraiment la faculté, puisqu'elle en modifie le mode d'agir, que cette dernière subit en contre-coup des changements physiologiques produits dans son organe par les énergies des choses.

La faculté reste donc cette puissance passive des scolastiques, qui pour entrer en action, a besoin de recevoir un complément de perfection, complément d'où dépendra aussi le type de sensation qu'elle produira.

Toute notion plus développée sur la *species sensibilis* est nécessairement plus ou moins hypothétique, par le fait qu'elle réclamerait, pour être certaine, une connaissance des facultés en elles-mêmes, connaissance qui de l'avis de tous nous échappe.

La comparaison suivante, fera comprendre la différence qui existe entre les deux théories : un employé des télégraphes désire transmettre quelques impressions à l'un de ses collègues d'une autre ville. Il a deux moyens de le faire ; d'abord lui écrire une lettre ; son collègue recevant la lettre connaîtra les impressions de son correspondant dans la forme écrite même qu'il leur a donnée.

C'est la doctrine scolastique de la connaissance ; l'objet extérieur fait pénétrer dans le sujet conscient quelque chose de lui-même, que ce dernier saisit comme tel, dans la forme même qu'il possède dans cet objet.

Mais notre employé peut encore se servir de son appareil télégraphique et à l'aide des signaux conventionnels, dicter à son collègue ce qu'il veut lui faire savoir. Ce

dernier devra d'abord écrire de sa main, avec son écriture, sous la direction des signaux reçus, les mots exprimant les impressions de son ami ; et alors seulement il les connaîtra.

C'est la doctrine de la connaissance que nous proposons. L'objet extérieur, par l'action de ses diverses énergies sur les différents organes des sens, excite l'activité psychique de la conscience et dirige les opérations par lesquelles le sujet conscient reproduit en lui-même, à sa façon, suivant son mode propre d'exprimer, l'image sentie de cet objet.

Et de même que dans les deux cas envisagés, le second employé connaît ce que le premier veut lui dire, mais avec plus ou moins de détails secondaires, d'après le procédé de transmission mis en œuvre, de même, dans les deux théories sur la connaissance que nous citons, le sujet connaissant saisit l'objet qu'il veut connaître, avec plus d'aspects accessoires dans la première doctrine, avec moins de ces aspects dans la seconde.

II. — L'objectivation du contenu des représentations sensibles.

Comme on le disait au commencement de ce travail, le problème de la connaissance sensible d'un objet extérieur porte non seulement sur les procédés par lesquels le sujet saisit les différentes qualités de cet objet, mais aussi sur la manière dont il s'y prend pour le distinguer de lui-même, et le poser en un endroit donné de ce vaste système que nous appelons l'univers. Nous ne connaissons une chose, en effet, que dans la mesure où elle est devenue nous-mêmes ; pourquoi alors lui donner sa réalité propre hors de nous ? Qu'est-ce qui va renseigner notre conscience sur la nécessité qu'il y a de le faire ?

D'évidence, notre conscience sensible pose en dehors d'elle-même certaines choses qu'elle connaît, et si elle ne se représente pas formellement l'espace comme espace, elle

se rend compte pratiquement de son existence et distingue souvent les choses les unes des autres par la place qu'elles y occupent.

Il ne s'agit plus ici d'une opération simple mais d'une opération compliquée de notre conscience sensible, d'une espèce de jugement qu'elle doit faire, ou plus exactement, d'une appréciation qu'elle établit.

Analysons tout d'abord l'une ou l'autre de ces appréciations que fait la conscience sensible, pour nous efforcer d'en saisir le mécanisme. Une des plus simples d'entre elles, c'est l'opération par laquelle notre conscience sensible découvre l'existence d'un rapport entre deux phénomènes. Il va de soi qu'elle ne peut connaître un rapport formellement comme rapport, connaissance qui est du domaine exclusif de l'intelligence. Ce qu'elle fait est plus modeste. La succession régulière de deux phénomènes qui tous deux excitent nos sens, par exemple le bruit du tonnerre qui régulièrement suit la lumière de l'éclair, a comme effet de faire naître dans la conscience une disposition en raison de laquelle, la perception de l'éclair va produire en elle une image au moins confuse du tonnerre, accompagnée de certains mouvements préalables d'accommodation à la perception de ce bruit; et cela, en vertu des lois ordinaires des associations.

Or, si dans cette suite d'états psychiques sensibles il n'y a pas jugement formel, il y a de fait rapprochement établi entre deux choses qui, de fait, doivent être rapprochées, rapprochement dont le pourquoi est ignoré par la conscience sensible, mais qui peut devenir pour le sujet le point de départ de différentes actions. C'est ainsi, par exemple, que l'animal apprend à se défier de tout ce qui une fois lui a causé de la douleur physique, se porte au contraire vers ce qui lui a procuré une sensation agréable.

Combien de fois dans ce qui touche notre vie corporelle, n'agissons-nous pas sans savoir pourquoi nous le faisons, d'une façon instinctive, dit-on, en réalité par ces rappro-

chements d'ordre pratique que le jeu naturel de notre vie psychique sensible produit.

Même dans le domaine cognitif nous faisons des appréciations de ce genre. Naturellement nous rapprochons les semblables, nous opposons les choses différentes. Pourquoi ? Une représentation semblable de fait à une autre, — nous disons *de fait* semblable, parce qu'à notre avis c'est sous l'impulsion des choses que notre conscience sensible agit en pareil cas, et non, comme certains le pensent, par l'intervention d'une espèce d'image commune qu'elle posséderait, — une représentation de fait semblable à une autre, donc, apparaît plus facilement dans notre conscience, éveille en elle des échos par l'association, trouve sa place parmi nos représentations déjà acquises.

Au contraire, une représentation nouvelle va en quelque sorte heurter notre conscience, troubler les dispositions actuelles ou acquises qu'elle possède.

Or, de même que nous nous rendons compte pratiquement par les impressions qu'ils nous causent, que les mouvements musculaires que nous faisons sont habituels ou non, de même nous pourrons pratiquement remarquer la ressemblance ou la dissemblance de deux sensations.

Le procédé par lequel nous apprécions deux poids est caractéristique à ce point de vue. Nous les soupesons de préférence avec la même main, et c'est le maintien ou la variation positive ou négative de la tension musculaire sentie, requise pour les porter, qui nous fait estimer s'ils sont les mêmes où s'ils sont différents.

Les analogies sensibles, ces espèces de jugements d'universalisation, par lesquelles nous attribuons de fait à un objet semblable à un autre les propriétés de ce dernier, par lesquelles nous savons pratiquement que tout feu brûle, que toute glace est froide, tout fruit de tel type, savoureux, etc., peuvent s'expliquer aisément, par des procédés du genre de ceux que nous venons d'esquisser.

En vertu des lois d'association, en effet, tout état psy-

chique qui apparaît dans la conscience, tend à y faire revivre les états antérieurs qui sont en harmonie avec lui. Or, tout objet de fait semblable à un autre ébranle la conscience suivant un mode de fait identique à celui suivant lequel cet autre l'avait excitée, et par suite réveille en elle les dispositions qui s'y étaient organisées autour de ce dernier; c'est au point que bien souvent même, comme on le sait, le sujet perçoit l'objet de fait identique à un autre déjà perçu auparavant, non par une représentation propre, mais par l'image même de cet autre ; d'où nos illusions dans l'ordre sensible.

Nos « universalisations sensibles » sont parfois plus justes, que celles que nous faisons délibérément, pour la raison qu'elles se font en quelque sorte mécaniquement ; d'ailleurs plus elles se font ainsi mécaniquement, moins le sujet y mêle sa spontanéité, plus elles sont exactes. N'est-il pas vrai, en effet, que nos actions habituelles, comme écrire, marcher, sauter, se livrer aux jeux d'adresse, se font beaucoup mieux si nous ne portons pas l'attention sur la manière dont il faut les réaliser, nous contentant de fixer l'attention sur ce qui doit être fait ; le mécanisme déjà organisé de notre vie psychique se charge du reste.

Comme nous l'insinuions plus haut, la comparaison formelle du concret au concret semble à notre avis dépasser les forces de notre activité sensible. Nos deux vies sensibles et intellectuelles se mêlent si étroitement, que facilement on est porté à attribuer à l'une ce qui est en réalité le fait de l'autre [1]).

1) « Nihilominus tamen haec vis (cogitativa quae dicitur ratio particularis) est in sensitiva parte, quia vis sensitiva in sui supremo participat aliquid de vi intellectiva in homine, in quo sensus intellectui conjungitur. In animali vero irrationali fit apprehensio intentionis individualis per aestimativam naturalem, secundum quod ovis per auditum vel visum cognoscit filium vel aliquid hujusmodi. Differenter tamen circa hoc se habet cogitativa et aestimativa. Nam cogitativa apprehendit individuum, ut existens sub natura communi, quod contingit ei inquantum unitur intellectivae in eodem subjecto, unde cognoscit hunc hominem prout est hic homo, et hoc lignum prout est hoc lignum. Aestimativa

Cherchons maintenant à préciser par quelle appréciation sensible nous parvenons à distinguer l'intérieur d'avec l'extérieur.

Remarquons d'abord qu'il suffit pour cela que nous connaissions l'un des deux termes ; nous pourrons alors saisir l'autre par opposition, en tant qu'il n'est pas le premier.

Or, notre connaissance sensible possède par ce qu'on appelle le sens intime, une certaine connaissance immédiate, directe d'elle même. Nous disons une certaine connaissance, car ce n'est pas de la même façon qu'elle se représente un objet, que notre conscience sensible se connaît, mais par voie d'impression. De même que toute activité psychique peut s'accompagner d'impressions agréables ou désagréables, ainsi elle entraîne toujours avec elle une impression déterminée que nous appelons l'impression du moi et par laquelle *nous nous sentons* connaissant.

L'origine de cette impression du moi serait à notre avis la suivante : la conscience dans chaque individu est un tout concret, doué de fait d'un ensemble de qualités bien déterminées et qui lui sont propres. Lorsqu'elle agit, elle agit nécessairement en fonction de ce qu'elle est.

On peut légitimement admettre, d'autre part, que toute activité dont la conscience est le siège, est psychique, donc apte à être sentie, du moment du moins qu'elle atteint un certain degré d'intensité.

Toute connaissance étant une activité du sujet, réclame donc une intervention active de celui-ci : ce serait cette intervention active, consciente, puisqu'elle est le fait d'une énergie psychique, qui serait l'impression du sens intime, accompagnant la connaissance d'un objet.

Cette explication ne fait que reprendre au profit de l'im-

autem non apprehendit aliquod individuum secundum quod est sub natura communi, sed solum secundum quod est terminus aut principium alicujus actionis vel passionis, sicut ovis cognoscit hunc agnum non in quantum est hic agnus, sed in quantum est ab ea lactabilis, et hanc herbam inquantum est ejus cibus ». S. Thomas, *De Anima*, L. II, lect XIII, ad fin.

pression du moi, l'interprétation communément reçue de l'origine des états affectifs qui accompagnent les sensations; elle est d'ailleurs déjà proposée par saint Thomas [1]) lui-même.

D'aillleurs tout procédé cognitif autre qu'une impression directe est inapte à procurer la connaissance du moi. Car l'appréhension réfléchie de nos états psychiques ne nous révélera ces états comme nôtres, que s'ils sont déjà marqués du caractère de notre moi; sinon leur coordination pourra, peut-être, nous renseigner sur l'existence d'un sujet conscient; mais nous ignorerons que ce sujet est nous-mêmes.

Cette impression du moi que nous procure le sens intime, ne constitue cependant pas une base suffisante permettant d'établir la distinction, qui nous occupe, du moi d'avec le non-moi, puisqu'on la retrouve dans toute connaissance, aussi bien de l'intérieur de nous-mêmes que de l'extérieur. Il faut recourir à des états psychiques autres que les connaissances, marqués eux aussi des caractères du moi, voire même d'une façon plus tranchée que ces dernières, à savoir, nos inclinations, nos tendances.

Il est bien certain que tout homme considère comme ce qui lui est le plus intime, le plus personnel, le plus lui-même, ses tendances, ses inclinations ; c'est par elles qu'il se définit et qu'il définit les autres.

Or, la conscience sensible peut facilement remarquer,

1) Voici ce qu'il écrit au sujet de cette question : « Actus cujuslibet sensus est unus et idem subjecto cum actu sensibilis, sed ratione non est unus. Et dico actum sensus, sicut auditum secundum actum, et actum sensibilis, sicut sonum secundum actum. Non enim semper sunt in actu, quia contingit habentia auditum non audire, et habens sonum non semper sonare. Sed cum potens audire habet suam operationem, et potens sonare habet sonare, tunc simul fit sonus secundum actum qui vocatur sonatio, et auditus secundum actum qui vocatur auditio. Cum igitur visus percipiat sensibile et actum ejus, et videns sit simile sensibili, et actus videntis sit idem subjecto cum actu sensibilis, licet non ratione, relinquitur quod ejusdem virtutis est videre colorem et immutationem, quae est a colore, et visum in actu, et visionem ejus. Potentia ergo illa qua videmus nos videre, non est extranea a potentia visiva, sed differt ratione ab ipsa ». *De anima*, L. III, lect. 2a circa med.

d'une manière non formelle mais pratique, que les connaissances nées de ses mouvements musculaires, les images, tout ce qu'on désigne du nom d'objets intimes, obéissent à ses inclinations, tandis que les connaissances qui ont rapport à ce qu'on appelle l'extérieur n'y obéissent pas. Qu'il le veuille ou ne le veuille pas, le sujet doit prendre ses sensations comme elles lui viennent, tandis qu'il peut user avec beaucoup plus de liberté des états psychiques du premier type.

Une telle opposition, si intimement liée à ce qui l'intéresse le plus, son moi affectif, attirera nécessairement l'attention du sujet, et par une estimation sensible il rattachera au moi les objets que saisissent les états psychiques du premier mode, qui formeront pour lui les objets internes, et il détachera de son moi les objets représentés par les états psychiques du second mode, qui constitueront les objets externes.

Et puisque notre conscience distingue mieux deux choses lorsqu'elles sont localisées dans l'espace, l'opposition interne-externe prendra son maximum de clarté, lorsque les objets auxquels elle se rapporte auront reçu une place spéciale dans l'espace sensible.

De fait, parmi les choses étendues qui la frappent, la conscience sensible peut de nouveau pratiquement remarquer que certaines obéissent à ses inclinations, certaines autres pas.

Posons, par exemple, la main sur une table. Nous constaterons devant nous deux choses étendues dont la première obéit immédiatement à notre commandement, tandis que l'autre reste inerte, quel que soit celui-ci. On peut légitimement supposer qu'au milieu des mouvements spontanés qu'ils font, l'enfant et le petit animal peuvent remarquer l'obéissance d'une partie des choses étendues à leurs caprices, la résistance des autres, et ainsi délimiter la portion de matière qui dépend de leur conscience, « leur corps ». Les relations de leur corps et de leur conscience

leur apparaîtront d'autant plus étroites, qu'ils se rendront aisément compte que pour qu'ils éprouvent une sensation, il est nécessaire qu'une partie du corps fonctionne : que si l'œil est fermé ou caché, il n'y a pas d'impression de lumière ; que si rien n'est en contact avec la peau, aucune sensation de contact ne se produit, etc. ; et que cependant les phénomènes psychiques que nous avons appelés internes continuent, eux, à se faire, quel que soit l'état externe du corps.

Voilà donc le moi et les objets internes de connaissance localisés dans une certaine portion de l'étendue ; le non-moi, l'externe, posé en dehors de cette portion, formant tout ce qui n'y entre pas. La distinction de ces deux grands groupes d'objets est maintenant achevée ; le sujet pourra organiser sa vie, diriger ses rapports propres avec les choses extérieures.

Dans l'exposé de cette théorie nous employons, sans doute, des expressions qui strictement parlant ne peuvent être utilisées qu'au sujet des procédés de l'esprit ; le langage humain n'exprime en réalité que des états intellectuels ; toutefois, après ce que nous avons dit de l'estimation sensible, on comprendra comment, de l'ensemble des phénomènes que nous avons décrits, peut naître dans la conscience sensible une disposition, une attitude qui sera la distinction pratique du moi d'avec le non-moi, de l'interne d'avec l'externe.

En réalité, dans la conscience humaine, où l'esprit et les sens mêlent étroitement leurs opérations, la distinction spontanée, non réfléchie, de l'interne et de l'externe comprend de véritables jugements basés, eux aussi, sur les faits que nous avons mentionnés ; nous avons voulu simplement indiquer la part que prend la conscience sensible dans l'établissement de cette distinction.

Nous croyons aussi qu'un instinct doit pousser la conscience sensible à placer à l'extérieur les objets dont la

connaissance se réalise de fait par le concours des sens externes.

C'est une donnée d'expérience, en effet, qu'il n'existe pas de vivants corporels doués en même temps de vie psychique, dans lesquels cette vie n'intervient pas, par des instincts, pour diriger la vie corporelle. Or, les rapports du vivant avec l'extérieur sont pour lui d'un intérêt capital. Dès lors une disposition instinctive doit concourir en lui à définir ces rapports.

A ce point de vue, les doctrines immédiatistes, d'après lesquelles la conscience voit d'emblée l'objet extérieur, à l'extérieur, pourraient être justes [1]).

1) En dehors de l'hypothèse d'un instinct faisant projeter au dehors de lui-même, par le sujet, les connaissances qu'il obtient par ses sens externes, les doctrines immédiatistes semblent bien insoutenables. Certes, au point de vue interne, la conscience et son objet ne font qu'un ; mais précisément à cause de cela, parce que la connaissance d'une chose se fait dans l'intérieur de notre conscience, on peut se demander comment il est possible qu'une telle connaissance soit par elle-même accompagnée de l'impression de se rapporter à une chose extérieure au sujet. Sans doute, nous paraissons avoir cette impression immédiate que tel objet est à l'extérieur ; mais combien n'avons-nous pas de ces pseudo-impressions immédiates, qui en fait sont le résultat d'une inférence sensible devenue par habitude tellement rapide qu'on ne la remarque même plus.

Nous localisons ainsi « immédiatement » une sensation du tact à l'extrémité du bâton que nous tenons appuyé contre un corps ; nous voyons « immédiatement » le relief ou la profondeur que représente un dessin ou un tableau, alors qu'il s'agit à l'évidence de la projection à l'extérieur de nous d'une image interne. L'espace, le temps, la loi, la société, l'état deviennent pour nous des entités, alors qu'ils ne sont que le résultat d'une synthèse de relations abstraites. Et ainsi de suite.

Il y a certains objets, comme les goûts, que nous ne projetons pas comme tels sur les choses extérieures ; et pourtant ils nous mettent en contact avec ces choses, mieux que les impressions de température, qui sont de fait subjectives au principal, mais que nous objectivons pour la raison qu'elles paraissent être le fait d'un sens très objectif, le tact proprement dit. Dans les sensations du goût, au contraire, dominent des aspects affectifs qui concentrent notre attention sur nous-mêmes.

Cette habitude d'objectiver en dehors de nous peut devenir si forte, que nous finissons par placer la sensation même, non en nous, mais à l'extérieur, sur l'objet connu, et il nous arrive de mettre dans les symboles eux-mêmes, les idées ou les sentiments qu'ils doivent nous rappeler. Qu'on se rappelle ce que la logique enseigne des « signa suppositiva ».

Il importe donc de revoir soigneusement nos impressions spontanées avant de nous prononcer sur leur valeur.

Notons toutefois que les instincts complexes ne sont qu'ébauchés dans les vivants conscients ; l'exercice doit les développer, les perfectionner, et à la rigueur même pourrait les suppléer. L'enfant apprend à marcher, l'oiseau à voler, les animaux chasseurs, par leurs jeux, par l'imitation des actions de leurs générateurs, apprennent les ruses propres à leur genre de chasse ; et cependant chez tous ces vivants existe une disposition naturelle à faire ces diverses actions.

Et de même les mouvements de l'enfant ou du jeune animal dont la conscience sensible s'éveille, auraient comme but de les mettre en contact avec eux-mêmes et avec les choses extérieures, d'apprendre à les distinguer, à les opposer.

Il n'en reste pas moins vrai, par conséquent, que le mécanisme psychique que nous avons décrit et par lequel se ferait la distinction de l'interne et de l'externe, est nécessaire soit pour arriver à établir cette distinction, soit au moins pour rendre plus parfaite celle qu'un instinct naturel établirait spontanément.

Avant de terminer cette étude par un bref exposé de la question du siège de nos sensations, question dont la solution est étroitement liée aux conclusions de notre travail, nous voudrions justifier notre point de départ, dans l'interprétation de la distinction par la conscience de l'intérieur d'avec l'extérieur. Nous avons dit que l'extérieur est pour nous le non-moi ; que le moi par conséquent est l'impression fondamentale dont l'autre dérive par opposition.

L'expérience paraît bien justifier cette manière de voir.

Dans la première période de son développement psychique, l'enfant semble se faire le centre de tout et rapporter toute chose à lui. L'intérêt qu'il prend à ce qui l'entoure, l'attachement qu'il témoigne aux personnes et aux objets, sont guidés par la recherche de son bien personnel. Quand plus tard il commencera à examiner les choses pour elles-mêmes, il les interprétera par ce qu'il trouve en lui-même ; il y transportera ses rêves, qui donneront à des riens une

valeur ; il expliquera leur mécanisme par ce qu'il sent se passer chez lui ; il y mettra ses sentiments, sa vie.

Les philosophies primitives sont fortement pénétrées d'anthropomorphisme et même plusieurs de nos façons de concevoir les choses rappellent ce que nous sentons se passer en nous. Ainsi l'idée que des actions s'exercent entre les corps de la nature, idée qui ne peut être trouvée que par une étude laborieuse basée sur le principe de causalité, est cependant connue de tout le monde, par un anthropomorphisme, en transposant dans les choses, ce que l'on sent se passer en soi quand y apparaissent des états nouveaux.

Nous jugeons les autres, leur façon de penser, les mobiles de leurs actions, d'après ce que nous trouvons en nous-mêmes ; en fait, nous voulons bien des fois plier l'univers ou la société humaine aux conceptions que nous nous sommes formées à leur sujet, et nous ne cédons que contraints par l'inexorable résistance qu'ils nous opposent.

La méthode classique de la science, enfin, avec ses trois phases de constatation, de *supposition*, de vérification est encore une manifestation de cette prédominance du moi dans l'interprétation de l'univers.

C'est à juste titre, par conséquent, que l'on peut prendre comme connaissance fondamentale, première, dans la question de la distinction que le sujet conscient établit entre les objets extérieurs et lui-même, la conscience qu'il prend de lui-même et de ce qui s'y rattache.

Un mot encore sur le problème fort discuté, au moins parmi les philosophes scolastiques, du siège de nos sensations.

Les physiologistes affirment communément que le siège des sensations se trouve dans les centres cérébraux, et cela pour de multiples raisons tirées des données de l'anatomie et de la physiologie; la plupart des psychologues scolastiques les localisent dans les parties périphériques des organes des sens, pensant sauvegarder mieux ainsi l'objec-

tivité de nos connaissances, qui se produiraient en quelque manière au contact même des objets.

Remarquons d'abord que la sensation ne peut dans aucune hypothèse se faire au contact de l'objet. De l'avis de tous, sentir est une activité essentiellement propre au sujet et comme telle elle ne s'extériorise pas. Or, l'objet en contact avec le sens reste toujours, de fait, en dehors du sujet et par suite séparé de lui et de l'acte psychique par lequel il le connaît.

D'ailleurs l'objet extérieur n'est jamais en contact qu'avec les cellules sensorielles des organes des sens, cellules qui, tout en étant en rapports étroits avec l'appareil nerveux des sens, n'en fait pas strictement partie. Car on admet assez communément que la partie matérielle d'un sens est constituée à proprement parler par les organes nerveux qu'il comprend et dont le principal est indubitablement le centre cérébral.

Dans la théorie de l'assimilation cognitive que nous avons proposée, la question du siège de la sensation perd de son importance, puisque d'après elle c'est par une inférence sensible que nous objectivons en dehors de nous certains contenus psychiques de notre conscience. Peu importe l'endroit du corps dans lequel se fait cette opération, du moment qu'à cet endroit parviennent les renseignements qu'elle réclame. Il semble bien toutefois que le cerveau, où viennent se réunir les organes nerveux des différents sens, est l'endroit naturel pour un acte sensible de ce genre.

Il est aisé d'expliquer pourquoi spontanément nous localisons nos sensations dans les parties périphériques des sens. Nous faisons en matière de connaissance, ce qu'en matière d'émotion nous pratiquons lorsque nous en plaçons le siège dans le cœur. Nous localisons là où notre expérience ordinaire peut atteindre ou remarquer quelque chose. Nous ne sentons pas ce qui se passe dans notre cerveau, mais nous remarquons aisément que, si nous avons les yeux fermés, les oreilles ou le nez bouchés, les sensations visuelles,

auditives, olfactives ne se produisent pas. Aussi nous en placerons le siège dans ces organes, et même dans les parties de ceux-ci où elles n'ont certainement pas lieu, mais qui sont seules facilement accessibles, la surface extérieure de l'œil, le pavillon de l'oreille, l'extrémité du nez. Pour le tact, nous irons jusqu'à placer la sensation à la partie extrême du bâton que nous tenons en main et avec lequel nous remuons un objet.

La fibre nerveuse avec l'organe périphérique qui la termine ne serait-elle peut-être pas une espèce de bâton par lequel le centre nerveux entrerait en rapport avec les choses extérieures ? Saint Thomas se plaît à ramener au tact toute sensation, trouvant en lui le type fondamental du sens chez l'homme. La dernière supposition que nous venons de faire n'y contredit pas.

J. Lemaire,

Professeur de Philosophie au Séminaire de Malines.

III

LE NÉO-RÉALISME AMÉRICAIN

ET

SA CRITIQUE DE L'IDÉALISME *)

La philosophie américaine était bien peu connue en Europe, il y a quelque vingt ans. De fait, elle n'avait pas fait preuve jusqu'alors d'une bien grande originalité. Le réalisme écossais, le matérialisme, le positivisme, et surtout l'idéalisme hégélien plus ou moins transformé, avaient été importés successivement et formaient le fond de l'enseignement comme des publications. Tout à coup les manifestes pragmatistes de William James firent comprendre à tous qu'une nouvelle pensée philosophique s'était élaborée là-bas.

D'abord étonnés, les philosophes européens s'habituèrent à ces thèses ; elles furent assez souvent classées comme le produit naturel de l'esprit américain, et l'on en vint à croire que cet esprit avait donné toute sa mesure dans cet effort de rénovation. Pourtant, la réaction contre l'idéalisme continuait. Dès 1904, William James constatait une étrange résurrection du réalisme ; on croyait cette doctrine morte à jamais ; elle relevait la tête avec audace [1]). William

*) Cet article est extrait en majeure partie d'un ouvrage qui paraîtra bientôt sous le titre : *Le néo-réalisme américain.*

1) Cf. *A World of Pure Experience* dans *Essays in Radical Empiricism.* Londres, Longmans, 1912, p. 40. Cet article date de 1904.

James avait certes contribué à ce renouveau. Mais il n'avait pas fait du réalisme une thèse capitale de son système ; il semble même s'être parfois contredit étrangement à ce sujet. Cependant, certains de ses collègues, même de ses élèves prenaient ouvertement le nom de « réalistes » ou de « néo-réalistes ». Six d'entre eux, MM. Holt, Marvin, Montague, Perry, Pitkin, Spaulding, lançaient en 1910 un manifeste commun [1]) et publiaient peu après un gros volume d'études représentant leur pensée commune [2]).

Leur attitude fut d'abord polémique, comme celle des pragmatistes. Ils ont cherché depuis lors à obtenir des résultats positifs. Mais l'examen de leur critique de l'idéalisme reste une introduction indispensable à l'intelligence de leur système ; on y voit se dégager peu à peu leurs affirmations maîtresses.

Comme dans toutes les discussions philosophiques, on s'est reproché, cette fois encore, de part et d'autre, des méconnaissances, des travestissements de la pensée. Il nous importe avant tout, ici, de savoir comment les néo-réalistes se représentent la doctrine idéaliste, et sur quels arguments ils croient qu'elle s'appuie ; ensuite nous pourrons voir les réponses qu'ils font à ces arguments et les critiques qu'ils adressent à l'idéalisme.

I

La méthode historique n'est guère le fait des néo-réalistes. Plutôt que de se perdre dans le fouillis des systèmes et des interprétations contradictoires, ils préfèrent s'en tenir à l'aspect général des doctrines et en retrouver les arguments et le développement logique. Sans doute, ils esquissent de-ci de-là un raccourci de l'évolution de l'idéa-

1) *The Program and Platform of Six Realists*, dans *Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, VII (1910), pp. 393-401.

2) *The New Realism*, New-York, Macmillan, 1912.

lisme, mais ils se préoccupent plutôt de saisir nettement les idées essentielles que de fouiller les documents du passé. S'ils diffèrent parfois dans l'appréciation historique, ils sont tous d'accord sur la notion essentielle de l'idéalisme.

« D'une manière générale, écrit M. Fullerton, nous pouvons définir l'idéalisme en disant que c'est la doctrine suivant laquelle toute existence est une existence mentale. Loin de regarder le monde extérieur comme un au-delà de l'esprit, indépendant de celle-ci, il soutient que le monde ne peut avoir son être que dans la conscience » [1]).

« Le nom d'idéalisme, dit M. Mc Gilvary, semble être donné généralement aux théories qui regardent toute réalité comme constituée par des expériences ou par l'Expérience. C'est l'opinion qui ne reconnaît aucune réalité restante après qu'on a fait l'inventaire de toute l'expérience » [2]). D'une manière plus générale, pour l'idéaliste, l'univers est de nature mentale ou psychique ; il est essentiellement constitué par sa relation à une conscience ou à un groupe de consciences. Telle est la thèse contre laquelle s'insurgent les signataires du « programme » [3]). Ou plutôt, cette thèse métaphysique, comme telle, leur est assez indifférente : que le monde soit physique ou psychique, c'est une proposition à démontrer et à juger, comme toutes les autres, d'après la valeur de ses preuves. La question de la valeur du réalisme ne se confond pas avec celle du matérialisme ou du spiritualisme [4]). La morale que les idéalistes déduisent de cette métaphysique, est moins encore en cause. Le « message » de l'idéalisme, comme aiment à s'exprimer les Anglo-Saxons, consiste en la révélation de la suprématie de

1) *An Introduction to Philosophy*, New-York, Macmillan, 1906, p. 187.

2) *The Chicago « Idea » and Idealism, Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, V (1908), pp. 593-594.

3) Cf. *The New Realism*, pp. 10, 472, 474 ; Marvin, *A First Book in Metaphysics*, New-York, Macmillan, 1912, pp. 187-188 ; Spaulding, *The New Rationalism*, New-York, Holt, 1918, pp. 74, 308-310, 323-324.

4) Cf. *The New Realism*, pp. 32, 474.

l'esprit ; le monde est dominé par les valeurs morales ; rien ne peut prévaloir contre elles; la Vérité, la Bonté, la Beauté sont éternelles et souveraines. Le réalisme ne contredit pas nécessairement ces aphorismes, encore que d'ordinaire il les entende un peu différemment [1]. La prédominance des valeurs spirituelles ne suppose même peut-être pas nécessairement des affirmations métaphysiques sur la nature du monde [2]. Ce qui caractérise l'idéalisme, et ce qui provoque l'opposition réaliste, c'est une combinaison spéciale de morale, de métaphysique et d'épistémologie. Ses affirmations métaphysiques, établies en vue d'une philosophie de la vie, s'appuient préalablement sur une théorie de la connaissance. M. Perry a bien mis en lumière cette doctrine centrale de l'idéalisme : « L'idéalisme, dit-il, est une forme de spiritualisme dans laquelle l'homme, l'individu fini, est considéré comme une représentation microcosmique de Dieu, l'Individu Absolu. La nature spirituelle de l'homme est une révélation du *principe* de la réalité et ses idéals font soupçonner la réalité *parfaite* et *éternelle* ». En examinant sa méthode et ses arguments, « nous trouvons que l'idéalisme repose fondamentalement sur une théorie de la *connaissance*. La suprématie de l'esprit est déduite de la théorie de la priorité de la conscience connaissante elle-même par rapport à tous les objets avec lesquels elle est en relation. Toutes les choses, prétendent les idéalistes, sont avant tout des « objets », et être objet signifie nécessairement être « pour » quelque chose, être en un certain sens l'expression ou la création d'un « sujet ». Ce qu'on appelle le « monde extérieur » étant ainsi réduit à la connaissance, et la connaissance étant conçue comme spirituelle, la suprématie de l'esprit est établie. L'affirmation de *la priorité de la conscience connaissante*, l'affirmation que *l'être est dépendant de la connaissance qu'on en a*, peut donc

1) Voir plus loin, le chapitre intitulé : *La théorie des valeurs*.
2) Cf. Spaulding, *The New Rationalism*, pp. 52-53.

à juste titre être regardée comme le principe fondamental de l'idéalisme. Ce n'est qu'à la lumière de ce principe que l'on peut comprendre, soit l'application de l'idéalisme, soit son mouvement dialectique interne » [1]).

D'accord avec les idéalistes pour affirmer la nécessité des « valeurs », des « idéals », les réalistes s'éloignent d'eux de toute la distance qui sépare leurs conceptions métaphysiques et épistémologiques très divergentes. On aurait donc bien tort de prétendre que le débat est sans objet [2]). Le principe de l'idéalisme ainsi schématisé paraîtra peut-être réduit à des termes un peu simplistes, et les formes de l'idéalisme sont si nombreuses et si mêlées d'autres doctrines qu'on ne l'y retrouve pas toujours à première vue [3]). Il ne s'agit pas ici d'idéalisme et de réalisme artistique et littéraire [4]) ; et quiconque a suivi le mouvement philosophique moderne doit bien reconnaître que l'idéalisme, — en particulier celui de Berkeley et celui des néo-hégéliens anglo-saxons, — s'inspire de ces thèses.

Les réalistes ont d'ailleurs décrit à plusieurs reprises l'évolution historique de l'idéalisme [5]). Tout le monde convient que cette doctrine s'écarte notablement de l'idée que nous nous faisons spontanément du monde et de nous-

1) *Present Philosophical Tendencies*, pp. 113-114.

2) Cette objection a été faite par des critiques favorables, pourtant, aux néo-réalistes. Cf. Morris Raphael Cohen, *The New Realism*, *Journ Phil. Ps Sc. M.*, X (1913), pp. 197-198 ; G. Dawes Hicks, compte rendu de *The New Realism*, dans *Hibbert Journal*, XI (1912-1913), p. 890.

3) M. Roy Wood Sellars fait à ce sujet d'utiles remarques : Cf. *Critical Realism*, Chicago, Rand Mc Nally, s. d. (1915), pp. 135-136.

4) Cf. Fullerton, *Introd. to Philosophy*, pp. 186-187.

5) Les principaux exposés historiques de l'idéalisme par les néo-réalistes sont ceux de MM. Perry et Montague, dans *The New Realism*, pp. 2-11, 251-252 ; Perry, *Present Philosophical Tendencies*, pp. 113-163 ; Spaulding, *The New Rationalism*, pp. 71-87, 203-372; Holt, *The Concept of Consciousness*, Londres, Allen, 1914, pp. 20, 77-102 ; Marvin, *A first Book in Metaphysics*, pp. 196-200 ; Fullerton, *Introduction to Philosophy*, pp. 181-186 ; sans compter une foule de réflexions et de suggestions particulières. Nous avons dégagé de ces vues des différents auteurs un tableau d'ensemble, image composite, sur lequel ils sont à peu près d'accord. Nous suivons surtout MM. Perry et Spaulding.

mêmes. Comment donc est-elle arrivée à dominer d'une manière aussi absolue la philosophie moderne?

Pour le sens commun, l'observateur non initié aux mystères de l'épistémologie, la connaissance est une chose très simple : l'objet est là, il est présent, il est tel qu'il apparaît. Il y a bien un sujet connaissant, mais il n'y a point d'intermédiaire entre lui et l'objet ; et comme la connaissance n'est que cette présence de l'objet au sujet, sans aucune intervention de la part de celui-ci, le sujet ne déforme aucunement l'objet qui lui est présenté. La conscience est un phare qui projette sa lumière sur les objets. Cette théorie simpliste de la connaissance, si tant est qu'on puisse l'appeler théorie, c'est le réalisme naïf.

Mais certains faits vont bientôt attirer l'attention sur la complexité réelle de la situation. Les erreurs, les illusions de toute sorte, les hallucinations viennent révéler un monde de choses qui ne peuvent pas être telles qu'elles apparaissent. Les rêves nous transportent dans un monde qui peut être fort différent de celui de l'état de veille; en tout cas ils nous font croire que nous posons des actions incompatibles avec le repos que notre corps a gardé. Les illusions spatiales nous sont révélées par l'expérience. Le raisonnement et l'observation nous apprennent que les perceptions suivent à quelque distance dans le temps l'existence du phénomène qu'elles prétendent faire connaître.. Certaines conditions du milieu influencent la perception. Enfin, nous constatons que la stimulation directe de cellules cérébrales peut provoquer l'apparition d'objets qui semblent de même nature que ceux qui nous entourent habituellement. Ces contradictions dans l'expérience que nous croyions immédiate, nous montrent qu'elle est moins simple que nous ne le pensions. Entre l'objet connu et le sujet connaissant, il doit y avoir un intermédiaire, qui tantôt nous fait percevoir l'objet tel qu'il est, tantôt nous induit en erreur. Cet intermédiaire, c'est l'idée, propriété du sujet, par laquelle il

entre en contact avec l'objet. Les erreurs, les illusions de toute nature constituent un monde subjectif, mental, qui n'a d'existence que dans l'âme ou le sujet connaissant.

C'est dans l'étude des relations entre ces trois éléments — objet, idée, sujet — que l'idéalisme trouve sa source. Ce n'est pas toutefois dans l'antiquité que cette philosophie a vu le jour. Les philosophes « idéalistes » de cette époque, Aristote, mais surtout Platon, ne sont nullement des idéalistes au sens moderne du mot. Affirmant au contraire l'indépendance des idées ou idéals par rapport aux intelligences humaines, ce sont plutôt des réalistes. A propos de Platon en particulier, vu la prédominance des idées de vrai, de bien, de beau dans sa doctrine, il faudrait plutôt parler d'absolutisme ou de rationalisme téléologique ; on peut même appeler sa doctrine un réalisme [1]).

L'histoire de l'épistémologie idéaliste ou subjectiviste commence avec Descartes et Locke. Ils posent d'un côté l'objet, de l'autre le sujet ; celui-ci ne peut sortir de lui-même pour atteindre l'objet. Il ne le connaît que par l'idée ; de celle-ci, qui est en lui, il infère l'existence et les propriétés de l'objet. L'idée est une copie ou un effet de l'objet. Mais cette copie est-elle fidèle ? Cet effet représente-t-il adéquatement sa cause? Descartes et Locke éliminent tous deux les qualités secondaires, qui n'ont, disent-ils, pas d'existence physique, mais sont des créations de l'esprit. La substance, principe des qualités primaires, ne nous est guère connue, ou même pas du tout ; le fait seul de son existence est garanti. Le réalisme naïf ou immédiat peut être appelé un *monisme épistémologique*, parce que la connaissance suppose l'intervention d'un seul élément, l'objet. La nouvelle théorie est un *dualisme épistémologique*, à cause de la présence d'un autre élément, l'idée; ce dualisme correspond d'ailleurs au dualisme métaphysique de l'esprit

1) Cf. PERRY, *Pres. Phil. Tend.*, pp. 114-115; SPAULDING, *New Rationalism*, p. 498.

et de la matière. C'est encore un réalisme, mais un réalisme présentationniste ou représentationniste. On peut y voir, sinon le phénoménisme lui-même, du moins son antécédent immédiat, puisque la substance nous échappe, les apparences qu'elle produit dans le sujet étant seules connues.

Les successeurs de Descartes et de Locke sont plus radicaux. Berkeley supprime la notion de substance matérielle et prépare les arguments qui serviront à éliminer toute substance. Dans sa métaphysique spiritualiste, il y a sans doute des esprits finis et un Esprit infini, Dieu, qui garantit l'objectivité des connaissances des esprits. Mais chaque intelligence est cependant enfermée dans ses idées. Les objets ne sont rien d'autre que les idées présentes à l'esprit. Le dualisme fait place à un monisme épistémologique, mais combien différent du réalisme naïf ! L'idéalisme subjectif est fondé, au moins dans ses principes. Hume, plus conséquent que Berkeley, va supprimer la substance spirituelle, après la substance matérielle. Le monde n'est que l'ensemble des phénomènes actuellement donnés. C'est le positivisme ou le phénoménisme le plus strict. Les deux systèmes sont d'ailleurs également subjectivistes.

Kant, le fondateur de l'idéalisme moderne — ou du subjectivisme, comme disent couramment les néo-réalistes, — combine différentes tendances. Il revient au dualisme épistémologique par la distinction des phénomènes et des choses en soi, qui, en agissant sur le sujet, produisent les phénomènes ; mais ceux-ci sont modifiés par le sujet : ils le sont profondément, dans les lois mêmes qui régissent leur aspect ; ces lois dépendent, en effet, des intuitions *a priori* et des catégories, lois de l'esprit, appliquées aux choses. Enfin, le sujet lui-même est divisé en deux : il est transcendantal ou nouménal, et empirique ou phénoménal. Celui-ci fait partie du monde de l'expérience et agit conformément à ses lois ; celui-là possède une existence et une activité d'un ordre essentiellement différent. Ce criticisme est un phénoménisme très avancé.

Les post-kantiens ont poussé plus loin les conséquences des doctrines capitales de leur maître. Dépassant son dualisme rétrograde, ils sont revenus au monisme épistémologique, en éliminant l'inutile et inconnaissable chose en soi. Ils ont élargi le pouvoir normatif de l'esprit : la conscience n'est pas seulement le pouvoir créateur qui établit les types *a priori* de relations : elle est la source de toutes les relations quelles qu'elles soient. Enfin, les sujets transcendantaux particuliers et distincts se fusionnent en un seul Moi absolu, dont les esprits différents et leurs objets ne sont que les manifestations. Ainsi naît l'idéalisme absolu. D'après le caractère qu'il donne à l'esprit, il se partage en tendances diverses : intellectualiste avec Hegel, il tend à confondre l'Absolu avec l'objet des sciences ; volontariste avec Fichte, il prend une direction morale, voire romantique, avec Schopenhauer, Hartmann, Eucken. Il se colore d'une teinte religieuse avec les néo-hégéliens ou néo-kantistes anglais, Green et Caird, entre autres. Sa marque distinctive est de rattacher à l'esprit toutes les lois des choses. Les idéalistes critiques, intellectualistes de l'Ecole de Marbourg, ou volontaristes de l'école de Windelband *(Südwestdeutsche Schule)*, sans poser de thèses métaphysiques, s'attachent aux caractères normatifs des sciences ; mais eux aussi ils les rattachent à l'esprit.

Enfin le phénoménisme de Hume revit dans les systèmes ultra-positivistes de Mach et de Karl Pearson, après avoir déjà inspiré John Stuart Mill.

Au point de vue épistémologique, tous ces systèmes ont ceci de commun qu'ils sont monistes et subjectivistes.

M. Spaulding insiste avec raison sur le rôle de la notion de substance et des conceptions qui s'y rattachent dans l'évolution de l'idéalisme. La philosophie a été dominée, jusqu'ici, par cette catégorie, qu'Aristote avait empruntée au monde physique. L'univers est conçu comme un ensemble de substances distinctes, douées d'attributs caractéristiques, de propriétés diverses ; elles agissent les unes sur les autres

et se modifient mutuellement par leurs actions et leurs réactions. Voilà le type sur lequel on se représente la connaissance. Sujet et objet sont deux substances séparées qu'il s'agit de mettre en relations. Ces relations, comme toutes celles du monde matériel, sont basées sur la causalité: Il faut donc s'attendre à voir une action et une transformation réciproque des deux substances en présence. De là vient qu'on peut se poser des questions comme celles-ci : L'idée représente-t-elle exactement sa cause ? Le sujet, affecté par l'objet, ne réagit-il pas sur celui-ci ? En un mot, quelle est la nature et la valeur de la connaissance? Que faut-il en conclure par rapport à la nature des êtres eux-mêmes ?

II

Des doctrines aussi étranges à première vue, disent les néo-réalistes, doivent s'appuyer sur des raisons sérieuses. Quels sont donc, se demandent-ils, les arguments qu'on peut faire valoir en faveur de l'idéalisme ? En les reproduisant, ils ont cherché à en exprimer l'essence, plutôt qu'à en répéter la teneur littérale, tâche d'autant plus malaisée que les auteurs idéalistes ne donnent pas toujours à leur argumentation une forme parfaitement logique ; ainsi l'interprétation qu'on donne de leur pensée ne laisse pas de provoquer parfois des protestations. Nous résumerons, dans les pages qui vont suivre, cette argumentation, telle qu'elle est présentée par les principaux écrivains réalistes.

Un premier argument, que M. Montague appelle *psychologique*, se formule ainsi : « L'esprit ne peut avoir pour objet direct que ses propres idées ou états, et les objets extérieurs, si tant est qu'ils existent, ne peuvent être connus qu'indirectement, par une inférence, de valeur discutable et d'utilité douteuse » [1]). Cet argument discuté

1) *New Realism*, p. 474.

aussi par MM. Fullerton[1]), Marvin[2]), Ewer[3]), n'est qu'une affirmation de l'épistémologie dualiste qui règne depuis Descartes et Locke. Il se complète d'ailleurs par l'argument suivant, tiré de la relativité des sensations ; ou plutôt il s'identifie à peu près avec lui, il y trouve un semblant de confirmation expérimentale ; le dualisme cartésien a été suggéré par ces phénomènes.

Nombreux sont les faits qui portent à croire que le sujet connaissant joue un rôle capital dans la constitution de l'objet, tel qu'il lui apparaît. Un objet vu à distance paraît plus petit ; ses formes changent avec la position de l'observateur. Si je fais converger les yeux et que j'en ferme un, les objets situés près de moi sont vus plus petits, en même temps que plus rapprochés qu'ils ne le sont en réalité. Si je tiens les deux yeux ouverts et que je presse l'un des globes oculaires de manière à le déplacer, je vois double. Un bâton plongé dans l'eau — l'exemple est classique — paraît brisé. Un arbre, à distance, paraît gris ou bleuâtre, vu de près il est vert. L'eau tiède peut être chaude pour une main, froide pour l'autre. L'observation nous montre que toute perception est postérieure à l'existence de son objet : nous voyons des étoiles longtemps après qu'elles se sont éteintes au ciel ; et la plus simple sensation retarde sur son excitant de la durée des processus psycho-physiologiques qui précèdent l'aperception. Enfin, la théorie de Müller sur les énergies spécifiques ne nous apprend-elle pas que les sensations sont créées spontanément par les organes, en réponse à des excitations de la nature la plus diverse ?

Tel est l'argument de la relativité des sensations, ou l'argument physiologique, comme disent M. Montague[4])

1) *Introduction to Philosophy*, pp. 36-42.
2) *A first Book in Metaphysics*, New-York, Macmillan, 1912, p. 188.
3) *The Anti-Realistic How? Journ. Phil. Ps. Sc. M.*, IV (1907), pp. 630-633.
4) *New Realism*, p. 475.

et M. Mc Gilvary [1]). Ne faut-il pas en conclure que « les objets connus sont des constructions ou des produits de notre expérience perceptuelle, puisque ce sont les sensations que nous éprouvons qui déterminent les objets que nous percevons » [2]) ? L'argument repose, en somme, sur le fait de l'erreur. « Nous pourrions dire, écrit M. Montague, sans vouloir offenser personne, que le subjectivisme est fondé sur l'erreur, et que le réalisme est fondé sur la vérité » [3]).

Voilà du reste la seule preuve inductive que l'idéalisme fasse valoir. Il s'appuie généralement sur des arguments dialectiques. M. Perry les a mis en vive lumière. Autant qu'il était possible, il a ramené ces raisonnements fuyants à des types définis. Il en a donné des formules saisissantes, leur a imposé des noms originaux, un peu surprenants à première vue, mais qui sont presque devenus classiques en Amérique et tendent à s'introduire chez les écrivains anglais. Les « réalistes du programme » ont suivi fidèlement leur chef, qui, dès décembre 1909, avait lancé sa vigoureuse critique de l'idéalisme [4]). A vrai dire, ses formules ont un peu varié ; mais c'est que les arguments eux-mêmes se confondent plus ou moins. Même les preuves d'apparence empirique se ramènent, au fond, à celle que nous allons étudier ; seule, celle-ci leur donne leur portée épistémologique.

Un fait semble dominer toute la théorie de la connais-

1) *The Physiological Argument against Realism*, *Journ. Phil. Ps. Sc. M.*, IV (1907), pp. 589-601.

2) Montague, *New Realism*, p. 475.

3) *New Realism*, p. 300.

4) *The Ego-Centric Predicament*, *Journ. Phil. Ps. Sc. M.*, VII (1910), pp. 5-14. Conférence de décembre 1909 à l'American Philosophical Association ; cf. *New Realism*, pp. 11-12. Il est impossible de donner une traduction adéquate de ce mot, qui signifie littéralement situation, embarras. Nous préférons garder le terme original, parce qu'il est déjà devenu technique en Amérique. Nous suivons en cela le R. P. A. Blanche, dans un de ses excellents *Bulletins* de la *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, V (1911), pp. 130-133.

sance, c'est qu'il est impossible de sentir, d'imaginer, de penser quoi que ce soit sans le mettre en relation avec le moi. Bref, aucune connaissance n'est possible que par rapport au moi. Tout être est ce qu'il est dans la conscience. Essayer de le concevoir sans relation avec la conscience, c'est encore lui donner cette relation, sinon ce ne serait plus le concevoir. Je tâche de me rendre compte de ce que serait l'objet en dehors de cette relation, et j'en cherche des exemples ; mais je ne puis les trouver, puisque les trouver, c'est encore un acte de connaissance, une intervention du moi. Je ne puis donc faire la comparaison entre l'objet sans relation avec le sujet et l'objet pourvu de cette relation. Si je tente de faire cette comparaison entre l'état de l'objet avant et après qu'il soit connu par un autre sujet, j'introduis de nouveau mon moi pour la percevoir. Que j'essaie d'éliminer toute relation d'objet à sujet, et je ne connais plus le sujet : si je ferme les yeux, je ne vois plus ; si je cesse d'y penser, je ne puis plus rien en dire. Le moi s'attache à l'objet comme l'ombre au promeneur ; il est même le seul élément persistant qui se rencontre dans l'infinie variété des êtres possibles.

C'est ce que M. Perry appelle « le prédicament égo-centrique » [1]). C'est, dit-il, le principe fondamental de l'idéalisme. Sous une forme ou sous une autre, il se retrouve depuis Berkeley jusqu'à ses plus récents continuateurs. Sa formule varie, mais il reste le même au fond. Que Berkeley nous affirme que tout ce que nous connaissons est une idée, ou que les philosophes anglo-saxons contemporains nous déclarent que tout est expérience, leur pensée est la même. L'être n'est rien d'autre que ce qu'il est ou apparaît par rapport à un sujet. Le subjectif ou le mental, le spirituel est essentiellement inclus dans la définition de l'objet. Ce que nous pouvons dire de plus universel et de plus profond au sujet

1) Cf. *art. cité* et *Present Philosophical Tendencies*, pp. 129-134. Pour ce qui suit, cf. *op. cit.*, pp. 135-163.

du monde, c'est qu'il participe à la nature du sujet. Vouloir dire ce qu'il est sans le sujet, c'est absurdité pure, c'est se mettre dès l'abord en dehors de tout ce qui est intelligible.

Une forme légèrement différente de l'argument est celle que Berkeley lui donne dans ses célèbres dialogues. Il le ramasse en une brève formule : « Quand je vois une tulipe, il est manifeste que les couleurs s'y trouvent réellement. On ne peut nier non plus que cette tulipe puisse exister indépendamment de votre esprit ou du mien ; mais que des objets immédiats des sens — c'est-à-dire toute idée ou combinaison d'idée — puisse exister dans une substance qui ne pense pas, c'est une contradiction évidente dans les termes » [1]).

Pour Berkeley, les objets ne peuvent donc exister que dans un esprit. Si ce n'est pas nécessairement dans tel esprit fini déterminé, ce sera du moins dans l'un ou l'autre des esprits finis, et, en tout cas, dans l'Esprit divin. Telle est la théorie, qu'on appelle, d'un nom peut-être inadéquat, son idéalisme subjectif. C'est un idéalisme pluraliste, non moniste.

Hume avait éliminé la notion de substance spirituelle. Mais, peu conséquent, il continue à parler de la nature mentale ou subjective des phénomènes. Son phénoménisme dissout d'ailleurs le monde et le sujet en autant d'éléments qu'il y a d'états conscients associés.

Le monisme idéaliste est sorti très naturellement du même argument. La réalité est essentiellement relative à un sujet. Mais il est trop clair qu'il ne s'agit pas d'un sujet particulier. Les idéalistes ne se défont pas de la persuasion commune que la montagne continue d'exister lorsque le spectateur en détourne ses regards. Quand un observateur cesse de percevoir un objet, un autre peut le considérer. Du reste, la limitation même de notre esprit semble nous

1) *Dialogues between Hylas and Philonoüs*, I, éd. Fraser, t. I, Oxford, 1901 p. 406.

avertir qu'il est seulement l'expression d'une conscience plus large ; il participe à une vie qui le dépasse. Le moi qui intervient dans toute connaissance est d'ailleurs plutôt un moi universel, abstrait. Il est donc naturel de conclure que tout objet n'est et n'est intelligible que par la conscience impersonnelle de l'absolu, dans laquelle se fondent en unité les esprits individuels.

Les néo-idéalistes anglais, Green et Bradley entre autres, ont trouvé, dit M. Perry, un argument nouveau : il est tiré de l'unité synthétique de la conscience et de la théorie des relations. La réalité constitue essentiellement une unité ; le monde est un ordre de relations. Mais on n'obtient pas d'unité ni de relations en juxtaposant des éléments indépendants. La relation doit pénétrer ses termes et les modifier. Or, seule la conscience peut ainsi unifier les éléments du monde ; son activité essentiellement synthétique révèle la nature profonde de l'Esprit Absolu dont elle est une manifestation. Ainsi le monisme idéaliste est la conclusion logique de la théorie des relations, et la seule explication plausible de l'unité du monde.

Mais la doctrine des relations internes, comme on l'appelle en Angleterre et aux Etats-Unis, joue un rôle plus important encore dans la philosophie idéaliste. M. Royce, l'appliquant au rapport de l'objet et du sujet, en déduit à la fois l'absurdité du réalisme et la vérité de l'idéalisme. Plaçons-nous, dit-il, dans l'hypothèse réaliste. Nous avons un objet connu et un sujet connaissant, supposés indépendants l'un de l'autre et sans relations. Si, en effet, ils étaient en relation, ils formeraient une unité indissoluble, et la thèse réaliste serait contredite par elle-même. Mais s'ils sont indépendants, c'est-à-dire sans relations, comment peut-on encore parler de connaissance ? Un objet avec lequel nous n'avons pas de rapports est un inconnu, un néant pour nous. Le réalisme sombre dans l'agnosticisme. Par contre, si les relations entre l'objet et le sujet connu sont réelles,

l'idéalisme s'impose. L'essence de la relation étant d'unifier et de transformer ses termes, l'objet est transformé par le sujet connaissant, comme celui-ci d'ailleurs l'est par l'objet ; l'univers résulte de la synthèse de ces relations enchevêtrées à l'infini.

M. Spaulding, dans son dernier ouvrage, a poussé plus loin que ses prédécesseurs, MM. Perry et Montague, l'analyse de cette théorie des relations internes. Il y a vu, non sans raison, le fondement même de tout l'idéalisme et du subjectivisme, de quelque nature qu'ils soient. Il remarque que le prédicament égo-centrique lui-même est fondé sur un appel au moins inconscient à cette théorie. Encore une fois, il va sans dire que la description un peu géométrique qu'il fait des systèmes, traduit leurs tendances latentes et obscures, plutôt qu'elle ne rapporte des arguments explicitement formulés.

La théorie des relations internes, selon lui, présente deux aspects, celui « de la modification » et celui « de la réalité sous-jacente ». Dans un même système philosophique, on peut trouver, soit les deux aspects de la doctrine en question, soit l'un d'eux seulement. Sous le premier aspect, cette théorie consiste à dire que « si deux termes sont rapportés l'un à l'autre, 1° chaque terme *influence* l'autre ; 2° les termes en rapport sont *complexes ;* 3° chaque terme isolé, serait différent de ce qu'il est en relation avec l'autre ; 4° les termes *sont ce qu'ils sont parce qu'ils sont rapportés à d'autres termes* (théorie organique) ». L'autre sens de la théorie interne est le suivant : « si deux termes sont rapportés l'un à l'autre, qu'ils se modifient réciproquement ou non, il y a une réalité *sous-jacente* ou *transcendante,* qui est l'intermédiaire par lequel se fait cette relation, et sans lequel elle serait impossible » [1]).

Le prédicament égo-centrique ne conduit à l'idéalisme

1) *New Rationalism*, p. 197. Une grande partie du livre de M. Spaulding est consacrée au développement des idées que nous résumons ici. Voir, entre autres, pp. 12-43, 70-87, 176-190, 203-372 passim.

que si l'on y ajoute cette théorie des relations. Pourquoi, en effet, en conclut-on que l'objet est modifié par le sujet connaissant, sinon parce qu'on suppose que dans toute relation les termes sont transformés ?

Malgré les relations étroites entre le phénoménisme et l'idéalisme objectif, ces deux systèmes s'inspirent d'une logique différente. Le phénoménisme, comme l'idéalisme subjectif, est une « philosophie de la causalité » ; concevant, avec Aristote et la logique traditionnelle, le monde comme un ensemble de choses qui agissent les unes sur les autres, ces philosophies en concluent que, dans cette action, les êtres se modifient mutuellement ; la connaissance n'est qu'un cas particulier de cette relation. C'est une application de la théorie de la modification par les relations.

L'idéalisme objectif admet l'indépendance des objets par rapport aux esprits finis. Mais il fait du monde un système unifié dans une conscience unique, transcendante et absolue. C'est qu'il admet la théorie des relations internes basées sur une réalité sous-jacente. Il conçoit le monde comme un vaste organisme, une substance unique, dont les attributs sont liés à une réalité profonde, à peu près comme Locke et Berkeley concevaient les esprits finis, substances spirituelles douées d'attributs.

Le succès inouï de l'idéalisme est-il dû uniquement à ces arguments empiriques ou logiques ? Les néo-réalistes ne le croient pas. Il y a des motifs qui font moins appel à la raison qu'au sentiment esthétique, moral et religieux.

La grandeur imposante des systèmes idéalistes enfermant l'univers dans une formule comme « la Conscience de l'Absolu » devait flatter le désir d'unité et d'harmonie inné à tout esprit. Le respect avec lequel les absolutistes s'inclinaient devant l'unité ineffable, faiblement manifestée à la conscience individuelle, suggérait une attitude de recueillement quasi mystique.

L'idéalisme ne célébrait-il pas aussi le triomphe des

valeurs morales ? Il exaltait les âmes en les associant à la puissance bienfaisante qui pénètre le monde. N'était-il pas la vraie religion des temps modernes ? « Tandis que la science cherche à éliminer l'équation personnelle et à bannir de l'esprit les espérances et les craintes, la religion, elle, s'intéresse surtout à la personne et aux conséquences morales des faits. En d'autres termes, la religion est essentiellement un jugement sur la portée de la réalité pour la vie. Or, l'idéalisme affirme que la réalité est fondée sur la vie et, en dernière analyse, gouvernée par ses intérêts. L'idéalisme ne se borne pas, comme la religion, à concevoir les choses dans leur action sur la vie ; il affirme qu'une telle conception des choses offre la seule véritable intuition de leur nature. Il n'adopte pas seulement la méthode de la religion, il affirme la priorité de cette méthode sur celle de la science. Ainsi l'idéalisme vient à être identifié avec la religion et à être regardé comme son champion contre le naturalisme ». « La thèse centrale de l'idéalisme, à savoir, que la conscience, spécialement sous forme de connaissance, est le principe créateur et le soutien des choses, reçoit ainsi une confirmation des idées régnantes concernant les relations de la science, de la religion et de la philosophie »[1]). Le pouvoir de suggestion des mots employés de préférence par l'idéalisme, son nom même, en imposent et attirent des adeptes [2]).

D'autre part, la vogue de la psychologie, dont l'attitude subjective méthodique rappelle l'idéalisme, a donné à celui-ci une apparence scientifique. Les doctrines de la relativité des qualités secondaires, acceptées sans trop de contrôle par la physique et la physiologie ont paru une confirmation expérimentale de la théorie philosophique.

Enfin la faillite du réalisme naïf et du dualisme

1) *Present Phil. Tend.*, pp. 106-107 ; cf. *ib*,, pp. 38-39 et Part I, passim. Voir aussi SPAULDING, *New Rationalism*, pp. 204-205, 225 et notes.

2) Cf. FULLERTON, *Essays in Honor of William James*, pp. 7-8 ; *Introduction to Philosophy*, pp. 186-187 ; *New Realism*, pp. 16-19.

épistémologique, à propos du problème de l'erreur, a rejeté vers l'idéalisme tous ceux qui ne soupçonnaient pas la possibilité d'un réalisme critique qui admettrait en même temps le monisme épistémologique [1]).

III

Les réalistes ne se sont pas fait faute de répondre aux arguments traditionnellement invoqués en faveur de l'idéalisme. Et d'abord, que vaut le principe que nous ne pouvons rien connaître, à part nos états de conscience ? Est-il autre chose qu'une affirmation gratuite, contredite par les faits ? « Un processus conscient n'est jamais son propre objet, écrit M. Montague, mais bien plutôt le moyen par lequel un objet autre que lui est connu. L'objet ainsi connu peut être un autre état mental, une chose physique ou une entité purement logique » [2]). M. Fullerton aime à exposer l'argument sous une forme empruntée à M. Karl Pearson. De cette formule il déduit la réfutation même de l'idéalisme. Selon M. Pearson, nous pouvons comparer la conscience à un employé d'un bureau central du téléphone. Il est en communication avec les abonnés par ses appareils. Il ne les connaît que par ce que les fils téléphoniques lui transmettent. Ainsi nous ne sommes en rapports avec le monde extérieur que par ce que les nerfs transmettent au cerveau. Tout ce que nous attribuons aux objets, vient des impressions que nous recevons. Jamais les choses ne nous sont données comme telles. Le toucher lui-même, qui paraît à première vue être une présence immédiate, dépend en réalité de l'intervention du système nerveux comme les autres sens.

Mais n'est-il pas contradictoire, dans l'hypothèse idéa-

1) Cf. *New Realism*, pp. 10-11, 251-252, 300, 313-314, 359-360 ; Holt, *The Concept of Consciousness*, p. 23 et note.
2) *New Realism*, p. 474.

liste, de parler d'objets extérieurs? L'employé du téléphone se fait une idée des abonnés parce qu'il a d'autres relations avec eux que celles de ses fonctions ; du moins connaît-il d'autres hommes. Mais si nous sommes prisonniers de nos sensations et de notre système nerveux, comment pouvons-nous même rêver un monde extérieur, autre que ces sensations ? D'où nous en viendrait la notion ? Dire que tout est idée, c'est supprimer la notion même d'idée, car c'est supprimer la réalité avec laquelle l'idée doit nous mettre en communication [1]).

S'il est difficile de concevoir, dit M. Bernard C. Ewer [2]), comment nous pouvons « sortir de nous-mêmes », percevoir un objet distinct de nous, cette difficulté n'est pas d'un autre ordre que celles que présentent, par exemple, le mouvement, le changement ou l'espace. Ce sont des faits dont il n'est pas prudent de se demander le comment. Les matérialistes ne répondent pas à la question ; ils ne s'occupent que des intermédiaires physiologiques, nullement des phénomènes de la connaissance elle-même. Les idéalistes remplacent la transcendance, évidemment donnée, par une autre qui n'est pas plus intelligible. Le pragmatisme ne fait qu'envelopper le mystère de difficultés nouvelles pour autant qu'il ne tombe pas dans le subjectivisme. Le plus sage n'est-il donc pas de s'en tenir au fait élémentaire qu'admet le réalisme?

Mais la relativité des sensations, les erreurs, les hallucinations, les illusions, ne nous forcent-elles pas à nous poser le problème ? Ne montrent-elles pas que le monde connu n'est qu'un monde déformé, un monde psychique ? Non, répond M. Holt [3]), ces phénomènes n'ont rien de spécifiquement mental. Ils ont leur parallèle dans l'ordre physique. Il y a des machines qui agrandissent ou rapetissent, en le

1) Cf. *Introduction to Philosophy*, pp. 38-44.
2) *The Anti Realistic How? Journ. Phil. Ps. Sc. M.*, IV (1907), pp. 630-633.
3) *New Realism*, pp. 303-315.

reproduisant, un modèle donné, tout comme l'œil fait varier les dimensions des objets. La double vision résulte du fait que nous avons deux yeux, fonctionnant comme un stéréoscope. Un œil astigmate ne déforme pas les objets d'une autre façon qu'une lentille irrégulière. Le retard de la sensation sur l'excitant est dû à des lois physiques : les actions physiologiques qui conditionnent la sensation s'accomplissent dans le temps, comme toute action matérielle. De même que notre œil, la plaque photographique est impressionnée par les astres éteints. Les erreurs de qualité ont aussi leurs correspondants dans le monde physique. Le contraste visuel ou auditif existe pour les plaques photographiques et les membranes acoustiques, comme pour l'œil et l'oreille. Les oscillations de l'attention rappellent les changements d'intensité des vibrations d'une membrane plus ou moins tendue. Si un objet exposé à la lumière se colore de nuances diverses et changeantes, c'est que les rayons lumineux atteignent l'objet sous un angle d'incidence variable ; la lumière réfléchie varie donc également. Des impressions en apparence aussi subjectives que le vertige et les autres affections du sens de l'orientation, s'expliquent en termes d'inertie et d'élasticité par la théorie de Mach-Breuer. Les images consécutives positives se rapprochent des « décharges consécutives » de la physiologie, qui en sont sans doute la cause. Les images négatives ont pour pendants les clichés négatifs de la photographie. Leurs couleurs complémentaires peuvent se rapporter à une disposition spéciale des cônes en vertu de laquelle, après avoir reçu une impression déterminée, ils sont particulièrement aptes à en recevoir une autre, également déterminée ; il en est de même des récepteurs de la télégraphie sans fil ; après avoir reçu une onde d'une longueur donnée, ils sont prêts à en recevoir une autre, d'une longueur différente. Enfin ces illusions de couleurs et d'autres, surtout celles qui sont dues à l'action de certains poisons, peuvent s'expliquer par un processus

physiologique qui interpose un écran coloré entre la rétine et l'objet [1]).

M. Woodbridge ne nie pas moins formellement qu'on puisse tirer des conclusions idéalistes de l'étude de la perception sensible [2]). Il n'y a rien dans tous ces faits qui soit de nature mentale, psychique. Les épistémologies spéculatives ne touchent même pas la question ; elles cherchent à distinguer l'apparence de la réalité ; l'expérience n'atteindrait jamais cette dernière. La critique idéaliste de la perception sensible s'inspire de ces considérations *a priori*. En réalité, les erreurs des sens sont dues à des causes parfaitement objectives. Elles ne sont pas « une déformation de la réalité, en ce sens que la réalité ne nous apparaîtrait pas comme elle doit nous apparaître. La manière dont les choses nous apparaissent est le résultat naturel de conditions qu'on peut découvrir. On trouve les raisons qui excluent la possibilité pour elles d'apparaître d'une autre manière. Nous ne pouvons donc pas dire que les sens nous trompent et qu'ils représentent les choses autrement qu'ils ne devraient les représenter. Il n'y a pas de déception *dans* la manière dont les choses nous apparaissent, *dans* les apparences. Les apparences nous trompent, non pas qu'elles soient ce qu'elles ne devraient pas être, mais parce qu'elles nous amènent à faire ce que nous ne devrions pas faire, à penser que la réalité est ce qu'elle n'est pas, ou à employer les choses comme si elles étaient ce qu'elles ne sont pas » [3]).

En tout cas il ne faudrait pas soumettre les faits à deux interprétations contradictoires dans le même argument. N'est-ce pas ce qu'on fait quand, remarquant qu'un bâton plongé dans l'eau paraît brisé, on en conclut que nous ne connaissons rien de la réalité ? Pour faire la distinction entre le bâton brisé et le bâton droit, entre l'apparence et

1) Nous verrons plus loin la critique que M. Holt fait de la théorie des énergies spécifiques, en exposant sa propre théorie de la conscience.

2) *The Deception of the Senses, Journ. Phil. Ps. Sc. M.*, X (1913), pp. 5-15.

3) *L. c.*, p. 7.

la réalité, il faut connaître la réalité. Du moment qu'on peut connaître le rapport qu'il y a entre la réalité et l'apparence, on ne peut plus dire que nous sommes à jamais séparés d'elle, victimes d'une erreur perpétuelle.

Pour affirmatif qu'il soit, M. Woodbridge ne va pas jusqu'à nier, comme M. Holt, toute subjectivité. M. Mc Gilvary [1]) est également d'avis que les sensations ne doivent pas être considérées comme subjectives du seul fait qu'elles ont besoin de conditions physiologiques pour se produire. Au contraire, puisqu'elles sont soumises à la loi de corrélation psycho-physiologique, elles supposent l'existence et l'action du système nerveux ; mais la loi aurait-elle encore un sens, si le système nerveux lui-même était de nature psychique ? Son intervention n'est d'ailleurs jamais perçue dans la sensation ; l'objet de celle-ci n'est pas le processus psycho-physiologique, mais l'objet extérieur ; il y a donc des objets — le système nerveux entre autres, — qui sont réels sans être présents à la conscience. Et qu'on ne parle pas de présence possible à la conscience : une vraie possibilité suppose une existence réelle ; cette expression n'est qu'une manière détournée d'avouer que l'objet doit être avant d'être connu. Le processus physiologique n'est pas la raison d'être de l'objet, mais il permet au sujet d'en avoir une connaissance.

M. Montague résume fort bien tout ce qui peut être dit, du point de vue réaliste, au sujet de cet argument. « La relativité qui affecte les objets est une relativité par rapport à d'autres *objets*, et nullement par rapport au *sujet* percevant. La couleur d'un objet est évidemment, comme dit Hume, une chose dépendante, mais elle dépend, non de sa relation avec une *âme*, mais de sa relation avec notre *rétine* ». « En réalité l'argument de relativité ou, comme on dit parfois, l'argument physiologique, prouve simple-

1) *The Physiological Argument against Realism*, *Journ. Phil. Ps. Sc. M.*, IV (1907), pp. 589-601.

ment que l'existence de tout objet immédiatement expérimenté est conditionnée par les relations d'autres objets (les éléments du système nerveux), qui ne sont pas perçus eux-mêmes en même temps que les objets dont ils conditionnent l'existence. Cela veut dire que je ne puis pas voir un objet et en même temps percevoir les modifications de la rétine qui me permettent de le voir. Ce n'est qu'indirectement et par une autre série d'expériences que je connais l'appareil physiologique qui a rendu possible la perception des objets; ceux-ci, au moment où ils étaient perçus, étaient perçus comme extérieurs et pleinement indépendants de cet appareil » [1]). Les sensations et leurs conditions diverses sont la raison de notre connaissance des objets, elles ne sont pas la raison d'être de ces objets eux-mêmes. Elles déterminent la portion du monde qui m'est connue, elles ne lui donnent ni son existence ni sa nature propre [2]).

En somme, tout ce qu'on peut conclure de la relativité des sensations, c'est que le réalisme naïf est manifestement insuffisant; mais on n'en peut rien tirer contre un réalisme critique; nous verrons plus loin comment il est possible de concilier la présence immédiate des objets dans la conscience avec les faits de relativité. En tout cas, il faudra résoudre la difficulté par une analyse plus exacte des conditions de la connaissance, et non par des affirmations générales.

La discussion du « prédicament égo-centrique » représente, nous l'avons dit, la part principale de M. Perry dans la controverse avec l'idéalisme. L'argument paraît bien fort à première vue. La brièveté des formules lui donne comme

1) *A Neglected Point in Hume's Philosophy*, *Phil. Rev.*, XV (1905), pp. 34, 35.
2) Cf. *New Realism*, pp. 475 et 295 où l'auteur rattache l'argument idéaliste en question à ce qu'il appelle *the material fallacy of psychophysical metonymy*, sophisme qui consiste à confondre les moyens de connaître avec l'objet connu. Voir aussi *The Relational Theory of Consciousness and its Realistic Implications*, *Journ. Phil. Ps. Sc. M.*, II (1905), pp. 314-316.

une évidence ; c'est une espèce d'axiome ; d'autre part il a l'air de résumer simplement des faits ; on peut se demander si ce n'est pas plutôt une constatation qu'une preuve dialectique [1]). N'est-il pas à craindre qu'une fois admis le fait fondamental, on ne soit forcé de suivre les idéalistes jusqu'à leurs dernières conclusions? Si donc on veut échapper à l'idéalisme, ne faut-il pas nier la supposition préalable ? Des philosophes, plus ou moins favorables à M. Perry, M. Mc Gilvary et M. John Dewey, l'ont pensé. En thèse générale, on le sait, M. Dewey distingue l'expérience de l'idée. La première est constituée par les relations multiples de l'organisme avec son milieu : impressions des sens, réactions actives. Elle n'implique pas de connaissance, de relation d'objet à sujet. L'idée, elle, est un produit de la réflexion. Dans une situation embarrassante, le sujet, pour sortir de sa perplexité, pour pouvoir agir, examine les différentes perspectives qui s'offrent à lui ; il s'oppose consciemment à son milieu ; ainsi naît la connaissance véritable, l'idée, dans la terminologie de M. Dewey, et, par suite, la relation de sujet à objet. La vérité de l'idée est contrôlée par les autres relations du sujet au milieu, surtout par son action.

Si au contraire, toute expérience était une vraie connaissance, la vérification serait impossible. Si la relation de sujet à objet est présente partout, elle ne peut plus être confrontée avec rien. Une fois posé dans les termes de l'idéalisme, le problème épistémologique est insoluble ; il n'a même plus de sens. Autant vaudrait dire que tous les objets ont pour relation avec l'organisme le fait d'être mangés par lui. Les philosophes pourraient se diviser sur

1) C'est ce que soutient Miss Mary Whiton Calkins, *The Idealist to the Realist, Journ. Phil. Ps. Sc. M.*, VIII (1911), pp. 449-458. Pour la critique du prédicament égo-centrique, voir Perry, *Pres. Phil. Tend*, pp. 126-134; *The Ego-Centric Predicament Journ. Phil. Ps. Sc. M.*, VII (1910), pp. 5-15 ; *New Realism*, pp. 11-16 ; *Some Disputed Points in Neo Realism, Journ. Phil. Ps. Sc. M.*, X (1913), pp 454-459.

la question de savoir si cette relation se définit par le terme « mangeur de nourriture » ou par le terme « nourriture destinée à être mangée » ; en effet, ils sont de même divisés sur cet autre problème : l'être est-il fait pour être connu, ou le sujet pour connaître ? Pour échapper à ces controverses stériles, il n'y a qu'une ressource : nier le point de départ, le fameux « prédicament égo-centrique » lui-même [1]).

Se posant en allié de M. Perry, M. Mc Gilvary avait cru pouvoir interpréter ainsi sa conception du « prédicament » : ce n'était qu'une concession provisoire aux idéalistes, destinée à leur montrer *ad hominem* les conséquences fâcheuses de leur position. Prendre, comme ils le font, une relation aussi universelle que celle de sujet à objet comme point de départ de la philosophie, c'est débuter par une affirmation bien imprécise, si vague même qu'elle doit être stérile. Si donc nous voulons arriver à une connaissance tant soit peu distincte, il faut négliger le « prédicament » classique de l'école idéaliste [2]).

Enfin, M. Pratt a pensé que M. Perry cherchait, dans cette discussion, à s'évader du moi, où, depuis Berkeley, la philosophie s'est enfermée. Peine perdue, constate à regret M. Pratt : une fois que M. Perry, comme les idéalistes eux-mêmes, s'était placé dans le moi, aucune constatation imaginable ne pouvait l'en délivrer [3]).

M. Perry a été plus hardi que n'osaient le supposer ces critiques. Il ne songe pas un instant à nier le fait qui sert de fondement à l'argument idéaliste : nous ne pouvons connaître un objet sans le rapporter à nous. Mais il en conteste l'interprétation. Ce n'est pas une preuve de l'idéalisme,

1) *Brief Studies in Realism*, II. *Epistemological Realism; The Alleged Ubiquity of the Knowledge Relation*, *Journ. Phil. Ps. Sc. M.*, VIII (1911), pp. 546-554. Inutile d'insister sur l'atticisme de la comparaison.

2) *Realism and the Ego-Centric Predicament*, *Phil. Rev.*, XXI (1912), pp. 351-356 ; compte rendu de Perry, *Pres. Phil. Tendencies*, *ib.*, pp. 465-467.

3) *Professor Perry's Proofs of Realism*, *Journ. Phil. Ps. Sc. M.*, IX (1912), pp. 573-580.

encore moins du réalisme, mais simplement une difficulté propre au problème épistémologique. Pour étudier les relations de la conscience et de l'objet, nous ne pouvons pas supprimer la conscience. C'est un accident de méthode [1]). Que faire donc ? Il faudra chercher une autre méthode, examiner par l'observation si vraiment la conscience est nécessaire à l'existence des objets. *A priori,* il n'est nullement impossible de découvrir une méthode adaptée à cette situation spéciale. Il en est de même dans tous les cas où il est impossible en vertu des conditions mêmes de l'observation d'éliminer une des circonstances qui accompagnent un phénomène, par exemple, l'attraction terrestre dans les phénomènes physiques. Dans ces cas, on ne peut employer la méthode inductive de concordance, et l'on néglige simplement cet élément dont on ne peut préciser la valeur, ou bien l'on cherche à s'en rendre compte par l'observation directe. Nous verrons plus tard, en étudiant les preuves du réalisme, comment l'observation montre l'indépendance de l'objet par rapport à la conscience. Quoi qu'il en soit, cette difficulté ne fournit pas un argument qui prouve l'idéalisme. Comme preuve inductive, il est sans valeur : autant vaudrait dire que le français ou l'anglais est la seule langue intelligible parce que c'est la seule que je connais ; si je ne puis connaître que les êtres que j'expérimente ou que je pense, cela ne montre pas qu'il n'en existe pas d'autres, ni même que ceux qui me sont connus aient besoin de moi pour exister. Qu'on mette l'argument sous une forme plus dialectique, la fausseté de la conclusion ressort encore mieux. La fameuse preuve n'est qu'une répétition ou une équivoque. Si l'on fait de tout ce qui est connu une idée, c'est que par « idée » on entend « objet connu ». Mais dire que tout ce

1) C'est aussi ce que pense M. W. T. Bush ; puisque nous ne connaissons l'objet que dans la conscience, nous ne pouvons pas savoir ce qu'il est en dehors d'elle ; ni l'idéalisme, ni le réalisme ne peuvent rien conclure de cette situation. Cf. *The Problem of the Ego-Centric Predicament, Journ. Phil. Ps. Sc. M.*, VIII (1911), pp. 438-439.

qui est idée est mental, c'est faire une équivoque : le mot idée peut désigner l'objet connu ou l'état de conscience. Tout ce qu'on peut affirmer, c'est que nous connaissons ce que nous connaissons, que toute idée, objet de connaissance, est un objet de connaissance, que pour connaître une chose il faut la connaître. Quelle philosophie fera-t-on sortir de ces truismes?

On dira, il est vrai, qu'une idée ne peut pas à la fois être mentale et non mentale. C'est toujours la même équivoque. Ou, si l'on préfère, l'erreur consiste à nier qu'un objet puisse avoir à la fois plusieurs propriétés, des relations différentes, faire partie de classes de diverse nature. Un homme peut être à la fois un membre du parti républicain et un capitaine d'industrie, d'après les groupes où on le considère. De même un être peut à la fois être objet de conscience ou idée, si on le considère comme connu, et être physique, indépendant, si on le considère en relation avec les autres objets physiques. L'idéaliste, en le niant, commet le sophisme que M. Perry appelle de « particularité exclusive » *(fallacy of exclusive particularity)* : un objet ne peut avoir qu'une espèce de relations, un attribut, à l'exclusion de tous les autres ; ou encore, ce sophisme est celui de « définition par prédication initiale » *(definition by initial predication)*, en vertu duquel un objet est défini par la première propriété qu'on lui attribue, celle-ci étant regardée comme exclusive de toute autre. Autant vaudrait définir Christophe Colomb, « l'homme qui a donné son nom au fleuve Columbia », et lui dénier toute autre caractéristique, parce qu'on aurait appris son nom tout d'abord comme l'explication de celui du fleuve. Ces paralogismes sont, en somme, du nombre de ceux que depuis Stuart Mill on appelle sophismes de simple inspection ou de préjugé.

M. Montague répond à peu près de même à cet argument : la première forme qu'il présente, dit-il, « consiste dans l'identification confuse d'un truisme et d'une absurdité. Le truisme, c'est que *nous pouvons savoir que des objets*

existent seulement lorsqu'ils sont connus. L'absurdité : *nous savons que les objets ne peuvent exister que lorsqu'ils sont connus*. L'autre forme de l'argument tire sa force d'un jeu de mots sur le terme « idée » : *Toute « idée » (au sens de tout état ou processus mental) est incapable d'exister séparée d'un esprit ; toute entité connue est une « idée » (au sens d'objet de pensée) ; donc, toute entité connue est incapable d'exister séparée d'un esprit* » [1]). C'est ce que le même auteur appelle ailleurs le « sophisme verbal de métonymie psychophysique » (*the verbal fallacy of psychophysical metonymy*) [2]). Les termes qui se rapportent à la connaissance, idée, pensée, jugement, et surtout expérience, sont ambigus. Ils s'appliquent d'abord à des actes de l'esprit, ensuite par métonymie aux objets de ces actes. On confond facilement les deux sens, et l'on en arrive à croire que la vérité et la fausseté dépendent du processus mental, et non de la réalité ou de l'irréalité de l'objet. On confond logique et psychologie, l'objet de la connaissance et le moyen de connaître. Au lieu d'étudier l'objet, on donne un fragment de la biographie du sujet. Cependant, que faisons-nous quand nous avons à résoudre une question de mathématiques? Ce n'est pas au psychologue, mais au mathématicien que nous nous adressons. L'épistémologie subjectiviste a le tort de confondre ces deux ordres, entièrement différents. L'argument de Berkeley tente de faire de cette confusion un axiome.

M. Marvin s'associe à ces critiques [3]). Certaines considérations de M. Holt, qui ne mentionne pas le fameux prédicament, se rapportent pourtant au même sujet ; elles préparent, mieux que celles que nous avons suivies jusqu'ici, la réfutation directe de l'idéalisme et annoncent la concep-

1) *New Realism*, p. 475.

2) Cf. *New Realism*, pp. 256-262. Voir le même jugement — sans la terminologie — chez M. Woodbridge, *Perception and Epistemology*, dans *Essays in Honor of William James*, pp. 159-161.

3) Cf. *A First Book in Metaphysics*, pp. 192, 193-194.

tion par laquelle il doit être remplacé [1]). Sans doute, la connaissance est une expérience ou une conception, mais elle n'inclut nullement un rapport direct et conscient au sujet. Normalement, je ne dis point : Je me rends compte de l'existence de toutes ces choses ; mais : Ces choses existent. La réflexion psychologique peut me faire dire, à la vue d'un navire qui sombre : Mon idée est que le navire sombre, et même, si je prends plaisir à ces exercices : Mon idée est que mon idée est que le navire sombre, et ainsi de suite. Mais dans l'expérience naturelle, avant toute déviation artificielle, ma pensée se porte directement sur l'objet, le navire qui sombre, comme tel. Si la réflexion surgit, c'est d'abord pour opposer l'objet de mon idée à un autre objet, l'affirmation à sa négation, par exemple. L'idéalisme veut expliquer le simple par le complexe. Il renverse l'ordre naturel des termes. Alors que l'être expérimenté est un des éléments qui composent l'expérience, et qu'il doit, par conséquent, expliquer celle-ci, l'idéalisme, hanté par le souvenir de l'âme-substance, voit dans la pensée ou l'expérience quelque chose de simple, une substance dont l'univers est fabriqué. Vaine illusion ! C'est la conscience qu'il faut expliquer par ses composants. Il y a donc dans l'emploi du mot idée une très vulgaire confusion entre le sens collectif et le sens distributif : les objets connus, tous ensemble, avec leurs relations, constituent ma conscience ou mon idée, mais ils ne sont pas chacun une idée, pas plus que chaque arbre d'une forêt n'est une forêt ; et pourtant, en regardant les arbres, on peut dire : « Tout cela est la forêt ».

Enfin, M. Spaulding voit, comme M. Perry, dans le « prédicament égo-centrique », la difficulté qu'ont cherché à résoudre tous les systèmes épistémologiques [2]). En fait,

1) Cf. *The Concept of Consciousness*, pp. 76-114. Nous reviendrons plus loin sur les idées suggestives et fortement appuyées de M. Holt.

2) Cf. *New Rationalism*, pp. 80-87, 208-215, 364-372. Nous aurons à revenir

d'ailleurs, tous s'en évadent, plus ou moins légitimement. Ceux qui prétendent que nous n'avons de connaissance que de nous-mêmes devraient aboutir au scepticisme le plus complet. S'ils étaient logiques, ils devraient conclure que, monde extérieur, esprits, relations, lois de la logique, tout nous est également inconnu ou du moins ne constitue que des hypothèses provisoires, des apparences changeantes et sans consistance. Ils ne pourraient jamais affirmer même la solidité de leur propre système. Et cependant, que voyons-nous ? L'idéaliste subjectif admet que nous connaissons d'autres esprits finis, les autres hommes ; le phénoméniste, le relativiste, quel qu'il soit, s'il ne croit pas connaître le monde tel qu'il est, est aussi convaincu de la vérité entière de son système que l'absolutiste intégral.

Ce ne sont là que des échappatoires. Il est vrai que dans la connaissance, nous ne pouvons sortir du sujet pour examiner ses relations avec l'objet. Mais l'observation scientifique a des méthodes variées. Lorsqu'on ne peut séparer les phénomènes les uns des autres, on peut les analyser *in situ*. On pourra ainsi déterminer leur dépendance ou leur indépendance mutuelle. C'est ce qui arrive particulièrement lorsque nous avons affaire à une relation fonctionnelle au lieu d'une relation de causalité. Soit un projectile en mouvement. Je puis distinguer la masse, la couleur, la forme, la composition chimique, le retard graduel (l'accélération négative) et enfin l'explosion qui l'a mis en mouvement. Je ne puis isoler ces facteurs en réalité ; mais par l'analyse, je puis voir, par exemple, que l'accélération n'est ni une cause, ni un effet du temps, mais bien une fonction qui en dépend. Si je cherche la cause du mouvement, je ne puis, encore une fois, séparer la masse, la force explosive, l'angle d'élévation du canon et la résistance de l'air de la couleur et de la composition chimique de l'obus ; je me rends compte

plus loin sur le critère de vérité des systèmes proposé par M. Spaulding et sur la preuve et l'explication de son réalisme.

cependant que le premier groupe de propriétés est cause du mouvement, et que le second ne l'est pas.

N'est-il pas possible d'appliquer la même méthode à l'étude de la connaissance? Le « prédicament égo-centrique » constitue une difficulté, si l'on admet que le fait de connaître modifie l'objet connu. Mais est-il nécessaire de faire cette supposition? Non, si l'on trouve que la relation entre le sujet et l'objet peut être d'un type tel qu'elle ne transforme pas ses termes. Or, il y a de fait, outre la relation causale, la relation fonctionnelle. En un mot, la théorie interne des relations n'est pas nécessairement vraie. La théorie externe est au moins possible. Pourquoi la connaissance n'en serait-elle pas un exemple? L'affirmer n'irait à l'encontre d'aucune proposition admise dans le système. Nous aurions déjà réalisé de cette manière une importante condition de vérité : la cohérence (*self-consistency*). Mais nous pouvons aller plus loin : la théorie des relations externes en matière de connaissance est impliquée par sa négation même. L'idéaliste affirme qu'objectivement la connaissance modifie son objet : voilà au moins une connaissance qui ne modifie pas son objet, un « état de choses » qui n'est pas affecté par le fait qu'il est connu. La théorie des relations externes — la théorie réaliste — tient donc étroitement à la théorie idéaliste, non par une association psychologique, mais par une implication strictement logique.

Il y a chez l'idéaliste, une perpétuelle confusion entre la relation et la dépendance. De ce qu'il existe entre l'objet et le sujet une relation, il conclut qu'il y a dépendance. Ce serait vrai s'il fallait admettre la théorie des relations internes. Mais celle-ci ne s'impose que par une affirmation gratuite. Selon M. Bradley, les relations externes sont contradictoires, parce que, si deux termes doivent être unis par une relation distincte, il faut aussi une relation pour mettre les termes en rapport avec la relation, et ainsi de suite à

l'infini. Cette objection provient de ce que l'on considère la relation comme un terme. Alors il s'ensuit naturellement qu'elle sépare ce qu'elle devrait unir. Mais pourquoi la relation ne serait-elle pas tout simplement... une relation ? L'univers peut très bien se composer d'éléments premiers qui ne seraient autres que les termes et les relations. Ainsi l'on échappe à l'accumulation infinie de termes qui menaçait de dévorer la réalité perçue [1]).

Une fois admise la doctrine des relations externes, il n'y a plus de contradiction. Au contraire, la théorie des relations internes mène droit à l'agnosticisme le plus complet. Si tout dépend de tout, si tout transforme tout, objets, perceptions, pensées, aucune affirmation particulière n'est entièrement vraie, aucun attribut n'a un sens intelligible ; pensée, matière, absolu, monde ne désignent plus des objets discernables ; aucun de ces termes ne peut servir à définir les autres ; il n'y a plus de raison de se dire idéaliste plutôt que matérialiste. Qu'on adopte la théorie organique ou celle de la réalité sous-jacente, et l'on arrivera toujours au même résultat [2]).

Il est en tout cas inutile d'attribuer à la conscience, même à une conscience absolue, la fonction d'unifier les éléments disparates de l'expérience. La notion de conscience seraitelle donc plus claire que celle de relation ? Nous avons affaire, encore une fois, à un semblant d'explication qui ne peut satisfaire que les esprits paresseux [3]).

La doctrine des relations internes domine à ce point la pensée des idéalistes qu'ils l'attribuent à chaque instant à leurs adversaires. Comment s'expliquer autrement qu'ils puissent reprocher aux réalistes d'admettre un monde sans aucune relation avec le sujet, et, par suite, inconnaissable?

1) Cf. Holt, *The Concept of Consciousness*, pp. 23-30.
2) Cf. Spaulding, *The Logical Structure of Self-Refuting Systems*, *Phil. Rev.*, XIX (1910), pp. 276-301, 610-631.
3) Cf. Perry, *Present Phil. Tend.*, pp. 156-158.

Le réaliste admet, dit M. Montague [1]), que le monde est indépendant du sujet, mais il n'en est point séparé. Relation n'est pas dépendance. La relation est un élément adventice, qui peut s'ajouter à un être. Puisque la relation ne modifie pas le terme qu'elle affecte et ne s'identifie pas avec lui, il n'y a aucune raison de nier qu'un objet puisse entrer en relation avec un sujet, et commencer d'être connu à un moment donné, alors qu'il ne l'était pas auparavant. Et c'est bien avec l'objet lui-même que le sujet entre en relation ; ce n'est pas avec un double, une image, à la façon de Locke ou de Descartes. Lorsque je connais, ce que je connais, ce qui est dans ma conscience, c'est l'objet réel. La réalité n'est ni l'original d'une copie plus ou moins parfaite, ni une chose en soi kantienne, encore moins un « Inconnaissable » spencérien ; elle est tout simplement ce qui est connu ; il ne faut pas chercher derrière l'objet une entité mystérieuse ; c'est l'objet lui-même qui, tout en étant connu, est indépendant du fait de la connaissance.

Les arguments invoqués par l'idéalisme ne résistent pas à la critique. Et il ne faut pas faire grand cas des motifs accessoires qui lui ont procuré un succès factice. La doctrine des énergies spécifiques et celle de la subjectivité des qualités secondaires ne sont plus actuellement des dogmes intangibles ; la psychologie se renouvelle, en répudiant l'attitude subjective qu'elle avait cru devoir adopter, sous l'empire des préjugés courants ; et les néo-réalistes travaillent — nous verrons comment et avec quel succès — à édifier une théorie épistémologique qui ne soit ni naïve, ni dualiste, mais qui reste critique, tout en affirmant la présence immédiate de l'objet à la conscience.

Mais quel titre l'idéalisme possède-t-il à une alliance avec

1) *Professor Royce's Refutation of Realism*, *Phil. Rev.*, XI (1901), pp. 43-55 ; *Current Misconceptions of Realism* *Journ Phil. Ps. Sc. M.*, IV (1907), p. 102. Voir aussi Mc Gilvary, *Prolegomena to a Tentative Realism*. *Ib.*, pp. 449-458.

la religion ? Il a souvent voulu conquérir nne place dans le monde moderne en jetant le discrédit sur la science, en essayant de lui tracer *a priori* des limites qu'elle ne puisse pas franchir. Vains efforts ! La science est une des grandes forces qui dominent le monde moderne. Rien n'empêche la curiosité intellectuelle, une fois éveillée, de s'exercer sur tous les objets. Si l'on veut vraiment obtenir à la religion le respect qu'elle mérite, ce n'est pas en dénigrant la science qu'on y aboutira, mais en montrant que ces deux puissances idéales peuvent s'accorder.

Mais la religion de l'idéalisme est-elle une religion véritable ? Les valeurs morales sont-elles vraiment protégées par ce système au nom plein de promesses ? Rappelons-nous que l'idéalisme moderne est une forme d'absolutisme. Comme Platon et Spinoza, il se complaît dans les abstractions stériles et les formules rigides. Au monde réel, étoffé de qualités diverses, il substitue des catégories ternes et sans consistance. Il essaie vainement de leur donner un sens vivant en les parant d'adjectifs et de superlatifs. Que sert-il de parler de Pensée Absolue, de Réalité Suprême, de Volonté Impersonnelle ? On dépouille ces attributs moraux de tout ce qui leur donne un sens. La Conscience qui enveloppe le monde ou qui le constitue est inactive. Elle n'est pas un facteur de progrès moral, mais le fonds indifférent de phénomènes rigoureusement déterminés. Le monde de l'idéalisme n'est pas plus ouvert à l'action morale efficace que celui du déterminisme le plus grossier. Son optimisme béat n'est qu'un déterminisme déguisé. Les aspirations démocratiques actuelles ne trouvent pas à se satisfaire dans un univers où règne la nécessité, d'où le progrès est exclu. Le sentiment religieux ne se contente pas de la permanence de l'Absolu ; il a besoin de l'immortalité personnelle. Il ne trouve pas Dieu dans l'assemblage confus de tous les êtres, que lui présente l'idéalisme, car il cherche en lui le rémunérateur suprême. En un mot, l'idéalisme moderne, loin de

spiritualiser les sciences de la nature, a matérialisé les sciences de l'esprit [1]).

Les limites d'un article ne nous permettent pas d'apprécier cette polémique. L'accord sur la thèse du réalisme ne nous empêcherait pas de faire des réserves sur certaines affirmations des nouveaux philosophes américains. Mais les points de contact avec les idées thomistes sont trop évidents pour ne pas avoir frappé les lecteurs de cette Revue. Nous nous contenterons de rappeler le chapitre des *Origines de la psychologie contemporaine* du Cardinal Mercier consacré à la discussion du principe idéaliste [2]). La fécondité de la pensée thomiste si brillamment représentée par le fondateur de l'Institut de Louvain se manifeste une fois de plus dans cette confirmation historique : à travers des phases variées, la pensée contemporaine revient, de très loin et à son insu, à la sagesse ancienne.

R. Kremer, C. SS. R.
Docteur en philosophie.

1) Cf. Perry, *Pres. Phil. Tend.*, pp. 85-109, 164-193 ; *Some Disputed Points in Neo-Realism*, *Journ. Phil. Ps. Sc. M.*, X (1913), pp. 453-454 ; Spaulding, *New Rationalism*, p. VII.

2) *Op. cit.*, ch. V, 1e éd. Louvain, 1897, pp. 334-354.

IV.

La Question de l'Unité de la Forme substantielle dans le premier Collège dominicain à Oxford (1221-1248).

Les Dominicains s'établirent à Oxford en l'an 1221 et ouvrirent aussitôt, à l'ombre de l'Université, un collège d'études théologiques qui reçut le nom d'Ecole Saint-Edouard par suite de la proximité de l'église paroissiale Saint-Edouard qui dominait le quartier. Le nouveau collège fut incorporé à l'Université et dès 1235 l'enseignement théologique y fut donné par des maîtres appartenant à l'ordre des Prêcheurs. Jean de Saint-Gilles, Anglais d'origine, ancien professeur de théologie à l'Université de Paris, fut le premier maître dominicain à Oxford. Il céda bientôt sa chaire à Robert Bacon, maître en théologie d'Oxford, récemment entré chez les Prêcheurs. Une année ne s'était pas écoulée que le Collège Saint-Edouard comptait une deuxième chaire de théologie, occupée par Richard Fishacre. Ces deux maîtres enseignèrent avec éclat et moururent tous deux en l'année 1248. Robert de Kilwardby, maître ès arts de Paris, entré chez les Dominicains d'Oxford entre 1240 et 1245, leur succéda dans l'enseignement théologique et continua ses leçons jusqu'en 1261, année où il fut élu à la charge de provincial de son ordre. Il devint archevêque de Cantorbéry et primat d'Angleterre en 1273 et mourut en 1279.

Jean de Saint-Gilles, Robert Bacon, Richard Fishacre et Robert de Kilwardby furent les premiers professeurs du

collège théologique des Prêcheurs à Oxford [1]). Ils appartiennent à cette lignée de maîtres qu'on a coutume de désigner sous le nom de « Préthomistes ».

Quelques années plus tard, vers 1280, s'ouvrit à Oxford entre Dominicains et Franciscains une lutte doctrinale, qui bientôt devint très vive et fut même tragique à certaines heures. Elle est assez bien connue, du moins dans ses phases principales [2]). Elle fut le prolongement de la condamnation dont un des maîtres des Prêcheurs, Robert de Kilwardby, devenu archevêque de Cantorbéry, avait frappé le 7 mars 1277 une trentaine de thèses qui faisaient partie de l'héritage doctrinal laissé par saint Thomas d'Aquin.

A Oxford, le débat se concentra sur la question de savoir si l'âme humaine est une seule forme substantielle ou bien s'il faut distinguer dans l'homme trois formes vitales, essentiellement différentes l'une de l'autre et dont l'union constitue l'unique âme humaine.

Saint Thomas avait affirmé et défendu avec vigueur la théorie de l'unité de la forme substantielle.

Dans ces quelques lignes j'ai voulu examiner quelle a été, sur ce point, la doctrine professée par les Préthomistes du collège dominicain d'Oxford. Je suis d'avis que de leur nombre il faut exclure maître Robert de Kilwardby. Il fut en réalité le contemporain de saint Thomas d'Aquin et lui survécut même de cinq ans.

Dans l'*Histoire de la philosophie du moyen âge* par

1) Voir à leur sujet Wood's *City of Oxford*, edited by Clark, vol. II, p. 335. — Nic. Trivet, O. P., *Annales sex Regum Angliae* (edit. Hog), p. 229. Londres, 1845. — H. Denifle, O. P, *Die Universitäten des Mittelalters*, I, p. 245. — Hastings Rashdall, *The Universities of Europe in the Middle Ages*, vol. II, p. II, p. 376. Oxford, 1895. — Oxford Historical Society *Collectanea*, second Series, edit. by M. Burrows, p. 285. Oxford, 1890. — *Flores Historiarum* II, (Rolls Series) ad ann 1248. — C. F. R. Palmer, O. P., *The Provincials of the Friar-Preachers or Black Friars of England* (extrait du *Reliquary Quaterly Journal and Review)*, p. 4 (s. d. n. l.)

2) Cfr. M. De Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale*, 4e édit., p. 425 seq. Louvain, 1912.

UEBERWEG, 10e édition, que nous devons aux soins du Dr Matthias BAUMGARTNER, professeur à l'Université de Breslau, on peut lire au sujet de la position prise en cette matière par les premiers maîtres du Collège Saint-Edouard, le passage suivant : « Les membres plus anciens de son propre ordre qui avaient grandi dans la tradition augustinienne, avaient pris position contre lui (Thomas d'Aquin). Ils s'appelaient Roland de Crémone, Hugues de Saint-Cher, Pierre de Tarentaise, Robert Fitsacre et Robert Kilwardby » [1]).

J'ai des preuves permettant d'affirmer que cette assertion n'est pas soutenable, du moins en ce qui concerne le professeur dominicain d'Oxford, Robert Fishacre, dont les idées entrent seules en ligne de compte pour le moment.

Il est à remarquer tout d'abord que, du seul point de vue chronologique, il est impossible de la maintenir. La carrière scolaire de Robert Fishacre à Saint-Edouard date tout au plus de 1236. Il y commença, en effet, son enseignement, alors que Robert Bacon, entré seulement dans l'Ordre des Prêcheurs vers la fin de 1235, y était régent des études. Son enseignement prit fin avec sa mort en 1248. Or, à cette date, les doctrines de saint Thomas d'Aquin n'avaient pas encore retenti dans les Ecoles. Thomas d'Aquin était étudiant, et s'en alla en 1248 de Paris à Cologne pour y continuer sous maître Albert le Grand sa formation intellectuelle. Comment donc Robert Fishacre eût-il pu prendre position contre lui avant 1248? Le thomisme n'était pas né.

Cependant, il y a plus. Cette assertion manque absolument de base doctrinale, c'est-à-dire qu'elle ne trouve aucun fondement dans les écrits de Robert Fishacre. Il nous reste de lui un volumineux commentaire entièrement inédit des

1) M. BAUMGARTNER, *Friedr. Ueberwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie*, zweiter Teil, p. 503. Berlin, 1915. « Gegen ihn (Thomas d'Aquin) standen die älteren Mitglieder des eigenen Ordens, die noch in der augustinischen Tradition aufgewachsen waren, so Roland von Cremona, Hugo von St-Cher, Peter von Tarentaise, Robert Fitsacre und Robert Kilwardby ».

Sentences de Pierre Lombard. Ce commentaire constitue le fruit des leçons que Robert fit au collège de son Ordre. La question qui nous occupe, y est traitée au cours des développements consacrés au IIe Livre des Sentences, distinction XXVe. Voici le texte :

Est enim sensualitas quaedam vis animae. De anima multiplex est opinio [1]).

Estimant enim aliqui, quod vegetabilis et sensibilis et rationalis sunt una et eadem forma, et variantur tantum secundum operationem : sicut anima sensibilis est unica forma habens multas operationes, scilicet videre, audire et huiusmodi. — Contra quod merito sic opponitur. Omnis actio una causam habet unam formalem et substantialem, et omnis forma substantialis unicam habet actionem. Igitur, si sunt actiones essentialiter differentes, aut erunt actiones formarum essentialiter differentium, aut ad minus organorum essentialiter differentium. Igitur, si sentire, vegetari, intelligere sunt essentialiter diversae operationes, patet quod, cum organa non differant, erunt formae essentialiter differentes a quibus causantur. Non est autem simile de eo quod est videre et audire : quippe istae operationes non differunt essentialiter, sed tantum ratione instrumentorum diversorum. Idem enim agit anima in oculum, cum videt oculus, quod agit in aurem cum audit auris ; nec differt haec actio ab illa nisi sicut liquefacere et constringere quae sunt una actio solis.

Propterea, alii posuerunt quod in homine est anima unica forma numero, habens tamen formas invicem ordinatas diversas ; et ab una forma egreditur actus vegetationis, ab alia actus quod est sentire, a tertia actus quod est intelligere ; ut forma proximior materiae sit illa a qua est vegetatio, et forma ei superaddita sit forma nobilior, scilicet a qua est sentire, et nobilissima a qua est intelligere ; ut respectu hujus nobilissimae sint duae formae praecedentes, quasi dispositiones materiales, et talem quidem habere videntur habitudinem quia illud quod est genus non praedicat nisi formam a qua est sensus, rationale vero tanquam eiusdem generis

1) Le commentaire de R Fishacre est conservé en plusieurs dépôts. Aux mss déjà connus et cités par P. Mandonnet, O. P. (*Dict. de Théologie cath.*, Article *Frères Prêcheurs*, fasc. XLIV, 871) il faut ajouter celui de Cambridge, *Gonville and Caius College*, 329. Je transcris d'après Londres, British Museum, *Reg.*, 10 B VII, col. 614 et Oxford, *Balliol College* 57 (s. p.).

differentia, formam nobiliorem ei superadditam. — Sed contra hoc merito opponitur. Respectu eiusdem formae ultimae necessario non est nisi eadem dispositio materialis praecedens. Igitur cum homo et angelus communicent in ultima forma quae est a qua est intelligere, in utrisque, scilicet homine et angelo erit eadem dispositio materialis. Sed in angelis non est vegetabilis vel sensibilis praecedens in eis formam a qua est intelligere. Igitur non sunt haec formae se habentes ad formam a qua est intelligere ut dispositiones materiales. Et ad confirmationem quam posui de habitudine generis et differentiae dici posset, quod illa forma a qua est intelligere non est differentia animalis : tunc enim angeli essent animalia; cuicumque enim inest differentia, et genus.

Propterea tertii ponunt quod sunt tres formae et tria haec aliquid in hominibus a quibus sunt istae tres operationes; nec propter hoc sunt tres animae hominis, sed una anima constans ex tribus substantiis essentialiter differentibus : sicut una est manus constans ex nervis, ossibus et carne quae essentialiter differunt. — Cui plane contradicit magister Augustinus in Libro de Diffinitionibus rectae fidei, cap. 15. Sic enim dicitur ibi : Nec duas animas in uno homine esse dicimus, sicut Jacobus et alii quidam Sirorum scribunt, unam animalem qua animatur corpus et immixta sit sanguini, et alteram spiritualem quae rationem ministret. Sed dicimus unam eandemque esse animam in homine, qua et corpus sua vivificat societate et semetipsam sua ratione disponit, habens in se libertatem arbitrii ut in sua substantia eligat cogitatione quod vult [1]).

Quae autem harum trium opinionum verior sit, diffinire non audeo. Li *animae* igitur hic dicere potest quiddam commune dictis tribus, scilicet vegetabili, sensibili, rationabili, secundum tertiam opinionem; vel ipsam substantiam unam animae, secundum primam et secundam opinionem.

En résumé, Robert Fishacre

1° nous apprend que, de son temps, trois solutions sont données au problème.

2° Il expose successivement ces trois solutions avec les arguments pour ou contre.

1) Le texte est en réalité de GENNADE DE MARSEILLE, *De Ecclesiasticis Dogmatibus*, cap. XV, MIGNE, P. L. XLII, 1216. Il est certainement remarquable que Robert Fishacre combat ici au moyen d'un texte, attribué par tout le moyen âge à saint Augustin, l'opinion défendue plus tard avec tant d'âpreté par les adversaires de saint Thomas comme une doctrine augustinienne.

3° Il se refuse à trancher le débat : *diffinire non audeo.* Il ne prend nullement position, ni pour la théorie de l'unité, ni pour la théorie pluraliste. Il laisse le lecteur absolument libre de donner son assentiment soit à la troisième opinion, suivant laquelle il y a en l'homme trois formes substantielles réellement distinctes l'une de l'autre, soit à la première ou à la seconde solution, qui affirment, avec des sens divers, l'unité de la forme substantielle en l'homme.

Robert Fishacre — le texte que nous venons de citer le prouve à toute évidence — ne fut nullement un défenseur de la doctrine que Robert de Kilwardby, John Peckham et les Franciscains d'Oxford opposeront plus tard à l'enseignement de saint Thomas. C'est une erreur de le citer même comme un des précurseurs des adversaires du thomisme.

Il serait intéressant d'étudier au même point de vue les préthomistes dominicains de Paris, Roland de Crémone et Hugues de Saint-Cher. Nous ne serions nullement surpris de voir, en cette matière, aboutir le chercheur à des conclusions incompatibles avec les vues professées jusqu'à ce jour par les historiens de la philosophie médiévale.

Raymond-M. Martin, O. P.

Louvain.

V.

LE CARDINAL MERCIER
ET
LES UNIVERSITÉS AMÉRICAINES

Le voyage de S. E. le cardinal Mercier aux Etats-Unis et au Canada, en septembre et octobre 1919, a été une marche triomphale, marquée d'ovations enthousiastes. Les autorités religieuses, sans distinction de croyance, les pouvoirs publics des grandes villes et des Etats, le peuple tout entier ont acclamé en sa personne le héros moral de la guerre.

Les universités ont tenu à payer leur tribut d'admiration à l'hôte de l'Amérique, et elles l'ont fait à la façon dont les grandes institutions scientifiques peuvent honorer les hommes éminents : en inscrivant le nom du cardinal Mercier sur le rôle de leurs docteurs *honoris causa*. Après l'académie des sciences morales et politiques de l'Institut de France, les Académies de Turin et de Madrid ont réservé un siège au prélat belge ; après les universités d'Oxford, de Cambridge, de Dublin, d'Edimbourg, de Gand, qui lui ont offert un doctorat, — les universités de Harvard, de Yale, de Princeton, de Columbia, de Philadelphie, de Providence, de St-Louis, de New-York et de l'Etat de New-York, de Syracuse, d'Ann-Harbor, de Chicago, de Washington, de Pittsburg, de Middletown, de Toronto, l'ont reçu officiellement, et lui ont conféré les distinctions les plus élevées dont elles disposent. Cornell University et Notre-Dame d'Indiana ont exprimé leurs vifs regrets que l'itinéraire du cardinal ne lui ait point permis de se rendre à leurs invitations ; et si l'illustre voyageur avait pu visiter le Middle West par delà le Mississipi, et le West, toutes les autres grandes universités du continent américain se seraient disputé l'honneur de le recevoir.

La R e v u e n é o - s c o l a s t i q u e de philosophie présente ses félicitations les plus enthousiastes à son vénéré fondateur, et le

directeur de cette Revue considère comme un des plus beaux privilèges de sa vie d'avoir été le témoin des inoubliables réceptions dont le cardinal Mercier a été l'objet.

Dans les grandes universités de l'Est, à Yale, à Princeton, à Harvard, à Columbia, ces réceptions furent grandioses. Elles se déroulèrent avec tout l'apparat des « Convocations » de fin d'année.

Cette unanimité à acclamer le cardinal Mercier est significative, si on songe que les universités américaines sont parmi les foyers les plus actifs de l'opinion publique. De là sont partis les larges courants d'idées qui ont décidé de l'intervention de l'Amérique dans la guerre. De là rayonnent les idées qui deviennent les directives de la politique. Le cardinal Mercier n'eût pas été l'hôte de la nation, si les universités des Etats-Unis s'étaient montrées indifférentes à sa visite.

Il a accepté avec d'autant plus d'empressement de se rendre à leur appel, que leurs Présidents sont, presque tous, membres du comité de restauration de l'Université de Louvain, et le cardinal a éprouvé une joie profonde à les remercier du bienveillant intérêt qu'ils témoignent à l'université belge, si chère à son cœur.

Toutes ont tenu à souligner combien elles sont peu prodigues de la distinction conférée. « Il n'y a que trois hommes actuellement en vie qui portent le titre de docteur en droit de l'université de l'Etat de New-York, lui dit M. Finley, président. Ce sont MM. Jusserand, Thomas Edison, Elihu Root ».

« Pour trouver dans l'histoire de l'université de Yale, observa le président Hadley, une cérémonie qui puisse être rapprochée de la fête d'aujourd'hui, nous devons nous reporter en arrière d'un siècle, à la visite de Talleyrand, ou de deux siècles, à celle de Berkeley. En vous nous trouvons réunies les qualités de ces deux hommes, les qualités de l'homme d'Etat, et la perspicacité du philosophe » [1]).

Quatre fois dans le passé, quatre fois seulement, l'université de Harvard prit l'initiative d'une « convocation exceptionnelle » semblable à celle qui fut organisée en l'honneur du cardinal : en 1776 et en 1833, pour recevoir deux présidents de la république des Etats-Unis, George Washington et Andrew Jackson ; en 1902, pour la visite du prince Henri de Prusse ; en 1917, pour celle du maréchal Joffre.

Partout le tribut d'hommages a été payé au cardinal en sa triple qualité d'homme de science, de prélat, de patriote.

Homme de science, le cardinal Mercier était connu depuis longtemps en Amérique, et on lui rappela qu'il avait le droit d'être fier

1) The Yale Alumni Weekly, 1919, oct. 10, p. 55.

de l'Institut de Philosophie, « créé en vue de mettre la philosophie néo-scolastique en harmonie avec les sciences modernes ».

Prêtre, évêque, prince de l'Eglise, le cardinal Mercier vit s'incliner sous sa main bénissante des centaines de professeurs, des milliers de jeunes gens. Chacune de ces cérémonies académiques s'est ouverte par une prière. A Princeton, l'entrée du cardinal se fit au chant du *Veni Creator*, et M. Hibben lui dit dans son adresse de bienvenue : « Appelé à être un prince de l'Eglise et un conducteur de votre peuple, vous appliquez dans votre personne et dans votre carrière les judicieuses paroles de Platon : pas avant que les rois et les princes de ce monde aient acquis l'esprit et la puissance de la philosophie, l'Etat n'aura la possibilité de vivre et de regarder la lumière du jour. Nous révérons en vous l'apôtre de Jésus-Christ, prêchant dans toute votre vie son évangile d'amour et de pardon » [1]).

Mais c'est avant tout le patriote, le champion des principes de justice, le défenseur du droit opprimé qui força l'admiration des universités américaines, comme il avait forcé celle du peuple et celle du monde entier.

Ces sentiments ont été exprimés par des personnalités marquantes, en termes si heureux, qu'on nous pardonnera de citer quelques extraits de leurs discours.

« Le monde entier a appris à vous aimer et à vous vénérer, comme le champion intrépide du droit opposé à la force. Vous personnifiez à ses yeux non seulement la lutte de la Belgique contre la domination allemande, mais la lutte bien plus profonde de l'idéal moral contre l'idéal matériel » (Président Hadley, Yale) [2]).

« Vous n'appartenez pas seulement à l'Eglise romaine, mais à toutes les Eglises qui dans tous les pays prononcent le nom du Christ et croient en son pouvoir de sauver l'âme du monde. Vous n'appartenez pas seulement à la Belgique, mais à toutes les nations dont les peuples ont réappris de vous la leçon du patriotisme et de l'endurance » (Président Hibben, Princeton) [3]).

Lors de la réunion des hommes de loi de New-York, devant une assemblée plénière de la *Bar association*, qui accueillit le cardinal Mercier comme membre honoraire, on lut une lettre d'Elihu Root, dans laquelle le jurisconsulte bien connu s'excusait de ne pouvoir assister à la séance ; et comme l'auteur n'appartient pas seulement au monde universitaire, mais prend rang parmi les hommes d'Etat

1) Traduit du manuscrit autographe de l'auteur.
2) The Yale Alumni Weekly, ibid.
3) Traduit du manuscrit autographe de l'auteur.

les plus marquants des Etats-Unis, le lecteur ne trouvera pas déplacé l'extrait suivant de sa lettre. Il y reconnaîtra des doctrines qui ont été exprimées à maintes reprises dans cette Revue, et qui ne sont autres que l'authentique enseignement de la scolastique et de la néo-scolastique [1]).

« Le cardinal Mercier m'apparaît comme la personnification des vérités qui sont déposées dans les couches profondes de l'âme et pour lesquelles les nations pacifiques de l'occident ont combattu la grande guerre... Il se fit l'interprète de la conscience humaine, et du sens qu'a la justice dans la civilisation chrétienne. Il fut l'incarnation du pouvoir moral dressé seul et sans défense. Ses vibrants et courageux appels en faveur du droit, à l'encontre de la folle injustice, suscitèrent les meilleurs instincts de l'être humain, par toute la surface du monde, et la force irrésistible qui émane d'un grand exemple les éleva au niveau où le sacrifice et l'audace deviennent possibles. Les vérités fondamentales du monde moral sont les mêmes dans toutes les circonstances. Elles sont les mêmes dans la religion dont il est un ministre, dans la philosophie morale qu'il a enseignée si longtemps, dans les bases de la jurisprudence dont cette Association cherche à faire une force agissante quand elle applique la loi, au sein d'un peuple libre et qui se gouverne lui-même » [2]).

M. Finley, président de l'Etat de New-York, a condensé les mêmes idées dans des formules non moins élégantes et heureuses. Après avoir rappelé que les trois personnalités à qui l'Etat de New-York a accordé ses distinctions suprêmes, sont tous des interprètes de lois, — M. Elihu Root, interprète des lois nationales américaines, M. Thomas A. Edison, interprète des lois de la nature, M. Jusserand, interprète des lois internationales, — il continua, en s'adressant au cardinal Mercier : « Aujourd'hui, nous désirons donner le titre honorifique de docteur en droit à Votre Eminence, comme à un interprète de ces lois qui sont déposées au fond des cœurs de l'humanité, de ces lois que visait le prophète Michée, lorsqu'il ordonnait aux hommes d'agir selon la justice et d'aimer la miséricorde » [3]).

Docteur ès lois éternelles, interprète des *rationes aeternae* de saint Augustin et de saint Thomas d'Aquin, on ne pouvait mieux dire.

M. De Wulf.

Harvard University.

1) Voir livraison de novembre 1919, p. 390.
2) Lettre de M. Elihu Root au président du Bar Association, New-York.
3) D'après le manuscrit autographe de l'auteur.

COMPTES RENDUS.

CAN. AMATO MASNOVO, Dott. in Teologia e Filosofia, *Introduzione alla Somma Teologica di San Tommaso; Piccoli Saggi.* — Torino, Libreria editrice internazionale, 1918 ; 84 et LXII pages. Prix : 2 lire.

Professeur au Séminaire de Parme, l'auteur de ces « Essais » est avantageusement connu par son étude sur le fondement des possibles, ses judicieuses remarques sur le *codex parmensis* (1263) de la *Catena aurea* de saint Thomas d'Aquin et ses recherches sur l'origine de la restauration du thomisme en Italie. — En ce temps d'après guerre où, plus que jamais, saint Thomas est lu et étudié, l'on sera heureux de trouver groupés dans le présent volume les documents de Léon XIII, de Pie X, de Benoît XV relatifs à la question thomiste. — Avec plaisir aussi, on lira l'exposé de la méthode dans la Somme théologique; on y verra l'Aquinate projeter la lumière dans des replis tortueux et obscurs, frayer des chemins larges et faciles dans le fouillis théologique des Sententiaires. *Consideravimus namque hujus doctrinae novitios in iis quae a diversis scripta sunt plurimum impediri ; partim quidem propter multiplicationem inutilium quaestionum articulorum et argumentorum*, est-il écrit dans le Prologue de la Somme théologique.

Préoccupé de clarté didactique et d'unité synthétique tel toujours nous apparait le grand docteur, dans le fond de sa pensée même et dans l'expression qu'il lui donne. De là, le charme austère et si profondément bienfaisant réservé aux fidèles de la Somme théologique. L'introduction présente préparera efficacement le lecteur de saint Thomas à goûter cette satisfaction intellectuelle. Nous en remercions M. le professeur Masnovo.

N. BALTHASAR.

Jean Hoffmans, docteur en philosophie, *La Philosophie et les Philosophes.* Ouvrages généraux. Un vol. in-8° de la collection *Répertoires des ouvrages à consulter*, xvii-395 pages. — Bruxelles, G. Van Oest, 1920; prix : 12 francs.

L'auteur de ce répertoire bibliographique s'est proposé de faire connaître et de classer méthodiquement les ouvrages généraux relatifs à la philosophie et à l'histoire de la philosophie. Il exclut ainsi de son plan toutes les études de détail relatives à une doctrine ou à un philosophe particulier; par contre, toutes les branches philosophiques, toutes les grandes orientations de la pensée, toutes les théories d'ordre général y sont largement représentées, de même que, dans le domaine historique, les écoles et les groupes philosophiques formés en vertu d'un principe d'unité politique, national ou religieux. Devant la tâche immense qui s'offrait à lui, M. Hoffmans a su se borner : il a écarté systématiquement les manuels et traités de philosophie antérieurs à 1850; mais il n'a pas cru devoir négliger une œuvre quelconque, quelle qu'en fût la date, du moment qu'elle présentait quelque importance pour l'histoire de la pensée philosophique. Inutile d'ajouter, quant au reste, qu'il n'a ni pu ni voulu être absolument complet dans le cadre même qu'il s'était tracé: il lui a suffi de n'omettre aucun ouvrage vraiment important, et nous n'oserions dire qu'il n'y a pas réussi. — Le résultat du travail ingrat qu'il s'est imposé est une liste méthodique comprenant plus de 2716 numéros, distribués de la manière suivante : I. Dictionnaires de Philosophie (n°s 1 à 94); II. Traités de Philosophie : introductions, traités généraux et traités spéciaux relatifs aux diverses branches philosophiques (n°s 95 à 651); III. Histoires de la Philosophie (n°s 652 à 2004), comprenant les subdivisions suivantes : introductions et histoires générales (n°s 652 à 790), histoires par périodes (n°s 791 à 1077), par pays (n°s 1078 à 1186), par écoles n°s 1187 à 1295), par systèmes (n°s 1296 à 1608) et par branches philosophiques (n°s 1609 à 1883); philosophie de l'histoire (n°s 1884 à 1890) et histoires littéraires, répertoires des sources (n°s 1891 à 2004); IV. Editions et traductions des œuvres philosophiques : chrestomathies, œuvres complètes, collections, recueils, actes de congrès (n°s 2005 à 2359); VI. Bibliographies philosophiques : répertoires généraux et spéciaux (n°s 2458 à 2591); VII. Ouvrages d'information générale : dictionnaires biographiques et bibliographiques, encyclopédies, bibliographies générales. — Les deux dernières sections de l'ouvrage, j'entends la bibliographie de la bibliographie, ne seront pas les moins utiles. Le tout est d'un

maniement commode et se présente sous une forme typographique claire et nette : noms d'auteurs en caractères gras, bien mis en vedette, divisions clairement indiquées, numéros suffisamment espacés, rien qui rappelle le fouillis inextricable d'une page de bibliographie dans le manuel d'Ueberweg, par exemple. De-ci, de-là un mot d'appréciation, une indication utile sur la tendance ou le contenu d'un ouvrage plus important. Ajoutons que dans l'immense majorité des cas (les exceptions sont mentionnées à chaque fois par un artifice typographique) les renseignements fournis le sont de première main. On peut se faire une idée, dès lors, du labeur que représente le répertoire de M. Hoffmans ; les travailleurs qui en useront, — nous les souhaitons nombreux, — lui sauront gré, espérons-le, de leur avoir procuré ce précieux instrument de recherche. Il est destiné sans doute à prendre rang parmi les ouvrages d'usage courant dont tout le monde se sert et que personne ne cite ; le travail obscur auquel l'auteur s'est astreint, malgré cette perspective peu encourageante, est par là même doublement méritoire.

A. Mansion.

Dr Friedrich Beemelmans, *Zeit und Ewigkeit nach Thomas von Aquino* (Beiträge zur *Geschichte der Philosophie des Mittelalters.* Band XVII., Heft 1.). Un vol. in-8°. — Münster, Aschendorff, 1914.

L'intérêt de cette monographie est purement historique. Son objet est de marquer la liaison des idées de saint Thomas sur le temps, l'éternité, l'*aevum*, et d'en indiquer les rapports avec la doctrine du Stagirite. — Cette étude avait sa raison d'être; car les théories de l'Aquinate sur ces matières, assez bien connues d'ailleurs, ont été le plus souvent exposées d'après le *De Tempore* et le *De Instantibus*, qui ont le défaut de n'être pas authentiques. Ces opuscules en effet ne figurent pas sur la liste des écrits du saint dressée en vue de sa canonisation, et l'on ne peut plus douter, après les savantes recherches du P. Mandonnet, que cette liste ne soit complète.

Pour rester strictement dans les limites de l'objectivité historique, l'auteur devait donc les écarter. Dès lors, il y avait lieu de reunir les vues de saint Thomas sur ces questions, car nulle part ses œuvres n'en offrent une systématisation formelle. Il fallait donc remonter aux sources de la pensée thomiste, en suivre l'évolution, en montrer le lien interne, comme l'a fait M. B. en s'appuyant uniquement sur les ouvrages authentiques du maître et en tenant compte de la date de leur composition et des influences subies.

L'auteur a consacré la plus grande partie de son travail à l'exposé de la théorie du temps. Elle revêt en l'occurrence une importance capitale, car elle domine toute la spéculation de saint Thomas dans la question présente. Dans les *Commentaires sur la Physique* seuls, le problème du temps est traité directement et pour lui-même; partout ailleurs, dans les *Commentaires sur les Sentences* et dans les deux *Sommes*, l'étude en est subordonnée à une intention théologique. Saint Thomas cherche à élucider la notion de temps en vue d'arriver à se faire une idée de la durée des substances séparées et de la durée éternelle. Ce qui en cette matière préoccupe le Docteur Angélique, comme d'ailleurs tous ses devanciers et ses contemporains, c'est avant tout la réalité objective du temps.

Quelques points de détail, intéressants pour les historiens de la philosophie, doivent fixer notre attention. M. B. montre comment saint Thomas, en reprenant la définition aristotélicienne du temps et celle que donne Boèce de l'éternité, les a éclaircies, corrigées ou complétées et enrichies de développements originaux. Pour ce qui est d'Aristote en particulier, le disciple ne l'a pas toujours suivi ou interprété aussi fidèlement qu'il l'a cru. Ainsi, le temps est rattaché par saint Thomas au mouvement du premier ciel, tandis que le Stagirite parle simplement du mouvement local. De même, le docteur médiéval rattache la continuité du temps à celle de l'espace; et ceci est un progrès sur la pensée d'Aristote. — Il y eut aussi, d'après l'auteur, évolution dans la pensée de saint Thomas lui-même. Les *Commentaires sur les Sentences* présentent la réalité temporelle comme constituée matériellement par l'ordre d'antériorité et de postériorité que l'esprit discerne dans le mouvement, et formellement par le nombre (le nombre nombré et non pas le nombre nombrant). Or, plus tard, dans les *Commentaires sur la Physique*, le temps est objectivé; la continuité mobile devient l'élément matériel du temps, et la succession suivant l'avant et l'après, l'élément formel. Evolution ou contradiction? Il y a là sans doute une opposition apparente qu'une exégèse mieux avertie ou plus bienveillante arriverait peut-être à dissiper. — D'autre part, pour le disciple comme pour le maître, le moment présent est ce qu'il y a de réel dans la durée temporelle; le présent est au temps ce que le mobile est au mouvement. Mais ici encore, il convient de remarquer que, si Aristote s'en tient à cette formule, saint Thomas la dépasse en appelant le temps le *flux* du présent. Toutefois on ne peut, semble-t-il, inférer de cette expression qu'il y a identité, fût-ce même en ce seul point, entre la pensée de Bergson et celle de l'Aquinate.

Le rapprochement est tentant peut-être, mais fallacieux, si l'on veut atteindre, derrière les mots, l'idée et la chose.

On peut tirer du travail de M. B. une conclusion d'ordre extrinsèque. Le continu doctrinal des traités *De Tempore* et *De Instantibus* est foncièrement identique à la doctrine de saint Thomas, telle que l'auteur l'a exposée. Si ces opuscules sont réellement apocryphes, comme on n'en peut plus douter, tout au moins sont-ils l'expression fidèle de la pensée du maître et à ce titre ils peuvent être utilisés de confiance.

J. Hoffmans.

Dr J. Th. Beysens, *Theodicee of Natuurlijke Godsleer.* Godsbestaan. — Theorieën — Godsbewijzen. — Tweede druk. — Bussum, P. Brand, 1919.

La première édition de cet ouvrage date de 1907. Il ne comprend que la partie initiale de la théodicée, traité de l'existence de Dieu. L'auteur se voit contraint d'en donner une édition nouvelle, avant même qu'il ait trouvé le loisir de faire paraître la seconde partie de l'ouvrage, le traité des attributs divins, qui constituerait la suite logique de la première. C'est là un succès qui en dit long sur le mérite de l'œuvre. Le savant professeur d'Utrecht, — dont la fécondité littéraire est d'ailleurs digne d'admiration, — s'est contenté cette fois de remettre à jour son travail de 1907. Signalons quelques études plus étendues et quelques paragraphes nouveaux sur l'attitude prise vis-à-vis du problème de Dieu par Balfour et Brunetière, par le professeur hollandais Visscher et cousorts, et enfin par les pragmatistes. Nous regrettons la disparition de l'index alphabétique qui figurait à la fin de la première édition. Pour le reste nous pouvons renvoyer le lecteur à l'analyse consciencieuse qui en a été faite autrefois dans cette revue (XV, 1908, pp. 147-149).

A. A. M. D. M.

Omero Masnovo. *L'estetica di Benedetto Croce.* Esposizione e critica. — Parma, Luigi Battei. L. 2.

Le présent fascicule reproduit une thèse présentée en décembre 1912 à l'Université de Gênes en vue de conquérir le doctorat en philosophie. On y fait l'exposé de la théorie esthétique de Benedetto Croce, considérée tant en elle-même que dans ses présupposés et dans ses corollaires. Les théories *romantiques* tout comme les théories *classiques* du beau sont insuffisantes parce qu'elles sont unilatérales. Elle ne tiennent pas compte de ce que l'art est un sentiment réel

représenté, ou une représentation réelle d'un sentiment. Le fondement du beau est *spirituel* et il est *senti*. L'art est une *activité spirituelle intuitive*. — M. Masnovo reproche à cette thèse un manque de consistance logique interne et une insuffisance quant au but qu'elle se propose.

Il nous promet une étude spéculative sur le beau, qui fera suite à cet aperçu historico-critique.

N. Balthasar.

CHRONIQUE.

Réception de S. E. le cardinal Mercier a l'Académie des Sciences morales et politiques de Paris. — Le cardinal Mercier, élu membre associé étranger de l'Académie des Sciences morales et politiques de Paris, le 14 juin 1918, a été reçu par ses collègues, réunis en séance solennelle, le 13 décembre 1919. Aux paroles de bienvenue que lui adressa le président en exercice, M. Morizot-Thibault, le cardinal répondit par un émouvant discours, dont nous détachons quelques passages caractéristiques. On y trouvera l'expression de la haute pensée philosophique qui anime chez lui les actes mêmes du prélat et du citoyen :

« Le découragement ne vient pas de Dieu, il vient d'une résistance de notre amour-propre à la loi imprescriptible du devoir.

» L'honnêteté porte en elle-même sa valeur ainsi que sa première et infaillible récompense : quoi qu'il advienne, l'on ne doit jamais regretter une bonne action.

» Non, le découragement ne vient pas de Dieu : s'il est une vérité qui s'est révélée aux âmes aux heures tragiques de la guerre, c'est la souveraineté toute-puissante de la Providence qui mène nos volontés. « Le mystère m'enveloppe, me disait un ami, étranger » cependant à nos croyances catholiques ; il m'enveloppe, me » domine et je ne conçois plus la possibilité de nier Dieu ».

» Chacun de nous collabore à la réalisation d'un plan d'ensemble qu'il n'a point formé et dont l'accomplissement échappe à sa direction.

» Se prêter à ce plan, s'y livrer de toute son âme, c'est faire son devoir ; s'y soustraire, jeter le manche après la cognée, c'est sub-

stituer l'amour de soi à l'accomplissement de la volonté souveraine de Dieu.

» A cette résistance la volonté s'use, perd son courage.

. . . .

» Les résultats utiles ou fâcheux d'un acte moral n'entrent pas en ligne de compte dans l'appréciation de sa moralité.

» Les conséquences de nos actes de guerre seront ce qu'elles seront; elles sont ce qu'elles sont. Tenons l'âme haute, les ressorts de nos volontés tendus; restons fidèles à nos devoirs d'aujourd'hui, comme le furent les champions du droit à leur devoir d'hier. Sachons attendre dans la sérénité, le déroulement complet du plan de Celui qui, nous faisant l'honneur de nous associer à son œuvre, nous demande d'avoir foi en la sagesse de sa conduite et en la splendeur finale de son souverain commandement.

. . . .

» La catastrophe qui a secoué le monde est, si je ne m'abuse, la suite logique d'une philosophie de dislocation et de ruines.

» L'ordre est unité.

» A l'unité harmonieuse de l'univers et à son reflet dans l'unité de la conscience, le philosophe allemand, dont tous les peuples ont subi plus ou moins l'influence, a substitué la conception d'un ensemble artificiel, où la conscience est sans lien naturel avec la réalité objective, où elle-même est déchirée par des séparations violentes qui isolent la métaphysique de la science; le sentiment du devoir, des convictions raisonnées; le droit, de la morale, de la religion, de la foi chrétienne et catholique.

» Les débris gisent sur le sol. La Providence vous confie l'insigne honneur de travailler à la restauration de l'édifice ébréché.

» Votre Institut abrite dans ses murs les sciences d'observation et la pensée spéculative, mathématique ou philosophique; le culte du vrai et le culte du beau; la morale et ses applications à l'économie sociale et à la politique; le respect des croyances naturelles et surnaturelles.

» Les cinq Académies, fraternellement unies dans l'Institut de France, vont reprendre avec une vigueur trempée dans l'épreuve, leur œuvre de reconstruction.

» Je m'y associe de mes vœux, et tandis que je vous apporte aujourd'hui l'humble et trop tardif, mais sincère et ardent témoignage de mon admiration et de ma gratitude, je salue, avec une sympathie confraternelle, votre soumission collective à la loi d'universelle finalité posée par Celui, dont Dante écrit, en conclusion de son poème, que, par les sollicitations de son amour, il attire à

Lui le soleil, moteur de notre globe, et les autres étoiles jetées par Lui dans l'espace ».

Enseignement philosophique. — Nominations. — A l'Université de Louvain, M. Pierre de Strycker, docteur en philosophie de saint Thomas, a été nommé professeur extraordinaire de la faculté de philosophie et lettres et président du collège du pape Adrien VI.

— A l'Université d'Utrecht, M. Franz Roels, dont nous annoncions la nomination de lecteur dans notre dernière chronique (numéro de novembre 1919, p. 503), a reçu récemment le titre de professeur.

— A l'Université de Strasbourg, l'enseignement philosophique durant l'année 1919-1920 est organisé d'après le programme suivant: M. Pradines, Conférence : *Leçons d'Epistémologie et de morale.* — Lectures de Kant et autres auteurs. — Cours : *L'activité créatrice de l'esprit.* — M. Gilson, conférence : *Explication de Descartes. Discours de la méthode.* — Exercices pratiques. — Cours : *Histoire de la Philosophie grecque depuis Socrate.* — M. Blondel, conférence : *Psychologie de la connaissance.* — Cours : *La volonté.* — *Exercices pratiques de psychologie pathologique.* — M. Halbwachs, Cours : *Pédagogie.* — *Anthropologie et mythologie.* — Conférence : *Exercices pratiques de philosophie et de sociologie.* — MM. Pradines, Gilson, Blondel, Halbwachs, Cours public : *Les grandes directives de la philosophie française contemporaine.*

Centenaires. — Quelques centenaires de personnages et d'événements historiques sont arrivés à échéance durant la guerre, au milieu de l'inattention générale.

En 1916, la *Revue de Métaphysique et de Morale* a commémoré Malebranche, en lui consacrant un numéro auquel collaborèrent MM. Blondel, E. Boutroux, Duhem, Thamin, Van Biéma, Delbos et Roustan. M. Roustan émettait le vœu de voir entreprendre une édition critique des œuvres complètes du philosophe. Il semble même que ce vœu soit déjà quelque peu entré dans les voies de la réalisation, puisque M. Roustan terminait sa note, où il se montre très averti des problèmes critiques qui se posent au sujet de Malebranche, en s'annonçant désireux de recevoir (73, rue Cardinal Lemoine, à Paris), tous renseignements relatifs à la bibliographie de Malebranche.

— L'année 1917 marquait le quatrième centenaire de la Réforme. La même Revue a voulu commémorer cette date, à laquelle les circonstances donnaient un intérêt mêlé de quelques difficultés.

En 1918, elle publia un double numéro où divers aspects de la Réforme, aussi bien en France et en Angleterre qu'en Allemagne, furent étudiés par des auteurs de toute nuance : MM. Bernouilli, Imbart de la Tour, Ehrhardt, Weiss, Buisson, Bois, Watson, Fargues, Palmer, Doumergue, Chevalier, Vermeil et Andler.

— Nous avons déjà parlé du Congrès qui célébra à Grenade le centenaire de Suarez. La *Revue thomiste* (numéro d'octobre-décembre, p. 388), ajoute quelques détails à ceux que nous connaissions. Elle nous apprend que ce fut en vertu d'une interdiction pontificale qu'au congrès de 1917 on s'abstint de parler de Suarez comme philosophe et comme théologien. — Nous n'avions parlé que de polémiques. Le R. P. Hugon nous renvoie à la *Ciencia Tomista* (mai-juin 1917); mais à notre regret nous n'avons pas reçu jusqu'ici les numéros de guerre de cette intéressante revue.

Nécrologie. — Le nécrologe que nous donnions dans le dernier numéro était forcément incomplet. Ajoutons quelques noms à la liste déjà longue de ceux que la mort a fauchés durant les années de guerre.

— Un jeune philosophe français, M. Henri Dufumier, qui s'occupait avec succès des rapports de la logique et des mathématiques, a été tué à l'ennemi en 1917.

— M. Georges Dumesnil, professeur à l'Université de Grenoble, est mort en août 1916. Esprit original, âme ardente, il mena vigoureusement la lutte contre les philosophies négatives en vogue au commencement de ce siècle.

— M. Marcel Hebert, décédé la même année, avait suivi une évolution inverse dans l'ordre intellectuel et religieux : on se souvient des articles qui marquèrent sa défection de l'Eglise catholique en 1902 et qui firent un moment scandale (voir *Rev. néo-scol.*, X, 1903, p. 73).

— En Belgique, l'ordre dominicain a perdu dans le R. P. Dummermuth († 1918) un de ses maîtres réputés. On lui doit de solides ouvrages sur la question de la prémotion physique.

— M. L. Du Roussaux, professeur de logique et de morale à l'Institut Saint-Louis à Bruxelles, décédé le 13 août 1919, a donné à cette revue quelques articles de polémique.

— Le zoologiste E. Haeckel est mort en août 1919; partisan d'un transformisme radical, auquel il tenta même de faire plier l'expérience, il s'attacha à propager en Allemagne le monisme matérialiste et athée, dont il se réclamait au nom de la science. Il avait fondé à cet effet en 1906 le Deutsche Monistenbund.

— Dans un milieu tout différent, on signale la perte de M. Chris-

tophe WILLEMS (1856-1919), professeur au Séminaire de Trèves, auteur d'un manuel philosophique estimé et d'études assez nombreuses sur la philosophie traditionnelle dans ses rapports avec l'idéalisme contemporain.

— En Amérique, relevons le nom d'un publiciste d'origine allemande, M. Paul CARUS, fondateur et directeur de la Revue *The Monist*, décédé en 1919. En Italie, ceux de MM. Pasquale D'ERCOLE (1831-1916) et Giuseppe FRACCAROLI (1849-1918).

POUR L'HISTOIRE DES PUBLICATIONS PHILOSOPHIQUES. — *La science allemande et l'exactitude historique.* Dans la dernière édition d'UEBERWEG, nous relevons, encore, cette perle : « Organe der katholischen Philosophie sind « Annales de philosophie chrétienne », welche 1878 in Paris *infolge* der Enzyklika Leos XIII über die Philosophie gegründet wurden ». Et l'Encyclique alors ? Daterait-elle d'avant l'élection du pape ? Mais pour qui sait l'histoire des « Annales », la méprise ne manque pas de quelque saveur, un peu... « rosse ». Et comment expliquer l'extrême jeunesse que l'on attribue à la *Revue thomiste* « seit zwei Jahren (en 1916 !) veröffentlicht » ? Quant aux « Annales de l'Institut Supérieur de Philosophie », l'expert ès littérature catholique, auquel on doit ces détails, ignore encore leur existence.

OUVRAGES ENVOYES A LA REDACTION.

Annual Report of the Board of Regents of the Smithsonian Institution : années 1914 et 1915, 2 vol. Washington, Government Printing Office, 1915 et 1916.

Bulletins du Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology (Washington, Government Printing Office) :

46. John R. Swanton and Henry S. Halbert. — A Dictionary of the Choctaw Language, 1915.

55. W.W. Robbins, J.P. Harrington and Barbara Freire-Marreco. — Ethnobotany of the Tewa Indians, 1916.

57. Sylv. Griswold Morley. — An Introduction to the Study of the Maya Hieroglyphs, 1915.

58. List of Publications of the Bureau of American Ethnology with the Index to Authors and Titles (Second impression), 1915.

62. Ales Hrdlicka. — Physical Anthropology of the Lenape or Delawares, and of the eastern Indians in General, 1916.

Dr Nic. Kaufmann. — Elemente der Aristotelischen Ontologie. Zweite verb. Auflage. Luzern, Räber et Cie, 1917.

Dr J. V. De Groot. — Denkers van onzen tijd. Tweede geheel herziene druk. Leiden, Sijthoff; Bussum, P. Brand. 1918.

Dr J. V. De Groot, — Denkers over ziel en leven. Bussum, P. Brand; Amsterdam, L. J. Veen, 1917.

Dr J. Th. Beysens. — Theodicee of natuurlijke Godsleer. Tweede druk. Bussum, P. Brand, 1919.

Dr J. Th. Beysens. — Hoofdstukken uit de bijzondere ethiek. Bussum, P. Brand. I. Eigendomsrecht. 1917. — II. Wijsgeerige Staatsleer, 1917. — III. Het verbod : Gij zult niet doodslaan en verwante vraagstukken, 1917. — IV. Wijsbegeerte van het strafrecht, 1919. — V. Inleiding op de Bijzondere Ethiek ook in verband met Moraal-Theologie, 1919.

L. Wouters, C. SS. R. — De systemate morali dissertatio, ad usum scholarum composita. Ed. altera. Wittem (Hollandia), apud auctorem; Galopiae (Gulpen-Holland), M. Alberts, 1918.

L'abbé Levesque. — Notions générales d'Histoire de la Philosophie à l'usage des Séminaristes. Paris, J. De Gigord, 1914.

K. Six, S. J., Dr M. Grabmann, F. Hatheyer, S. J., A. Inauen, S. J., J. Biederlack, S. J. — Franz Suarez. Gedenkblätter zu seinem dreihundertjährigen Todestag. Beiträge zur Philosophie des P. Suarez. Innsbruck, Wien, München, Verlagsanstalt Tyrolia, 1917.

Mgr Tissier, évêque de Châlons. — La leçon nationale des morts. Paris, Téqui, 1919.

Mgr de Gibergues, évêque de Valence. — La crise de la natalité devant la conscience catholique. Paris, Téqui, 1919.

Jean Hoffmans, docteur en philosophie. — La philosophie et les philosophes. Ouvrages généraux. Bruxelles, G. Van Oest, 1920.

Dr Martin Grabmann. — Einführung in die Summa Theologiae des hl. Thomas von Aquin. Freiburg i. Br., Herder, 1919.

Nicol. Sebastiani, sac.— Summarium Theologiae moralis ad codicem juris accommodatum. Ed. quarta minor. Turin et Rome, P. Marietti, 1919. Prix, relié, 11 frs.

I. Schuster. — Liber Sacramentorum. Vol. 1. Carmi di Sion lungo le acque della Redenzione (Nozioni generali di Sacra Liturgia). Torino, Roma, P. Marietti, 1919. Prix 5,50 frs.

Natale Turco. — Il trattamento « morale » dello Scrupulo et dell' Ossessione morbosa. Vol. II. Punti di vista morali e morali-religiosi da utilizzare nella cura Torino, P. Marietti, 1920. Prix des 2 vol., 32,50 frs.

Mons. G. P. Sinopoli di Giunta. — Storia Letteraria della Chiesa. Vol. I. Epoca antinicena. Torino, Roma, P. Marietti, 1920. Prix 13,50 frs.

E. Gilson, professeur à l'Université de Strasbourg. — Le Thomisme. Introduction au système de S. Thomas d'Aquin. Strasbourg, A. Vix et Cie, 1920.

Supplément à la Revue Néo-Scolastique de philosophie
février 1920.

TABLE ONOMASTIQUE

DE L'ANNÉE 1914-1919

Les abonnés de l'étranger sont priés de faire parvenir un mandat-poste de 12 francs

SOMMAIRE

OUVRAGES ANALYSÉS DANS LE PRÉSENT NUMÉRO.

REVUE NÉO-SCOLASTIQUE DE PHILOSOPHIE

PUBLIÉE PAR LA SOCIÉTÉ PHILOSOPHIQUE DE LOUVAIN

FONDATEUR : S. E. LE CARDINAL MERCIER
DIRECTEUR : MAURICE DE WULF



XXIIe ANNÉE — No 86 — MAI 1920

LOUVAIN

·INSTITUT· SUPÉRIEUR· DE ·PHILOSOPHIE·

Revue Néo-Scolastique de Philosophie

PARAISSANT TOUS LES TROIS MOIS

(février, mai, août, novembre)

FONDÉE EN 1894 PAR LE CARDINAL MERCIER

DIRECTEUR : Maurice DE WULF, *Professeur à l'Université*
1, rue des Flamands, Louvain (Belgique).

LA REVUE NÉO-SCOLASTIQUE DE PHILOSOPHIE PUBLIE DES ÉTUDES ORIGINALES, DES TEXTES INÉDITS, DES BULLETINS BIBLIOGRAPHIQUES, DES ANALYSES ET COMPTES RENDUS, DES CHRONIQUES DE PHILOSOPHIE NÉO-SCOLASTIQUE.

Prix de l'abonnement d'un an, de janvier

BELGIQUE . .	10 frs
ETRANGER . .	12 »

Prix d'une livraison isolée	*3 fr.*
Prix des années 1894-1897 (épuisées), l'année . .	*20 »*
Prix des années 1897-1913, l'année	*6 »*

SECRÉTAIRE DE RÉDACTION : M. A. Mansion, *Prof. à l'Université*
126, rue de Tirlemont, Louvain.

VI

LA LEÇON DES ÉVÉNEMENTS

Nous opposions volontiers aux mœurs du passé la civilisation moderne et ses tendances humanitaires. Plusieurs saluaient déjà le règne prochain de la fraternité des peuples. Leur langage serait aujourd'hui d'une amère ironie ! Cette civilisation, soi-disant imprégnée d'altruisme mais qui croyait pouvoir renier l'Evangile, s'effondre dans le sang !... Cette fois, ne serait-ce pas la banqueroute de la science, dont les merveilleuses inventions semblent n'avoir eu pour objet que de rendre plus terrible le réveil des instincts primitifs ? Nous attendions tout de la science, jusqu'à la réforme des mœurs, nous avions sacrifié sur son autel les idées dans lesquelles la sagesse de nos pères avait reconnu les bases de la morale. Maintenant nous assistons à l'extermination des peuples suivant les procédés de la science. Vraiment qu'avons-nous encore à reprocher au moyen âge après les horreurs de la guerre moderne ? Quel effet eût produit sur nos ancêtres la vision de nos champs de bataille ? Sous quel jour étrange leur eût apparu notre culture, s'il leur avait été donné de voir leurs chefs-d'œuvre détruits par nos canons ? La cathédrale de Reims, l'âge sombre de la superstition ! Les canons de quarante-deux, l'âge radieux de la science !

Nous voici revenus aux temps où régnait la force ! Où l'homme ignorait encore le respect de la vie... Et pourtant, le Christianisme est toujours là, avec sa loi d'amour !... A l'appui de ses préceptes de charité et de justice, il invoque

des raisons à la fois simples et profondes : Dieu est notre Père, Il nous a créés à son image, Il nous a rachetés par le sang de son Christ, Il nous appelle à des destinées sublimes. Il nous aime donc et veut que nous nous aimions mutuellement. Sortie des mains du Créateur, restaurée par la Rédemption, la nature humaine est l'objet des prédilections divines. Or, cette nature est en tout homme, chez les petits comme chez les grands, chez l'étranger, voire chez l'ennemi. De là l'obligation d'aimer tous les hommes, de pratiquer la justice et la charité à l'égard de tous sans tenir compte des différences de races et de nationalités, ni des dispositions individuelles. Expression d'une volonté souveraine, la loi de justice et d'amour présente dès lors un caractère absolu ; elle est vraiment un impératif catégorique.

Contre cette doctrine, à la fois simple et sublime, la philosophie allemande a dressé son monument d'orgueil, opposant à l'absolu transcendant l'absolu immanent, au Dieu Créateur, le Moi divinisé ! Mais tandis qu'elle exalte la personne humaine, on la voit évoluer vers l'idée de la force. De Kant à Nietzsche en passant par Fichte, Hegel, Schopenhauer, Haeckel et Büchner, le mouvement va s'accentuant.

*
* *

Rien de plus opposé, à première vue, que la philosophie de Kant et celle de Nietzsche. Il semble qu'un abîme sépare ces deux penseurs : Kant proclame le devoir, Nietzsche le tient pour un préjugé ; Kant recommande le désintéressement, Nietzsche, tout en combattant la morale du plaisir, exalte l'égoïsme ; Kant proclame le caractère sacré du droit et possède une conception très élevée de la personne humaine, Nietzsche nous apparaît épris de la force et des instincts, ses déclarations nous indignent par leur brutalité ; Kant a conservé de multiples attaches avec le christianisme, Nietzsche est le plus païen des païens. Et pourtant l'immo-

ralisme est en germe dans les doctrines de Kant. Comment cela ? Comment l'apôtre du devoir et du désintéressement moral a-t-il frayé les voies à l'apôtre de la force et de l'égoïsme ? Rien n'est plus simple : on ne peut ruiner la métaphysique sans ruiner la morale.

Chez Kant commence à s'affirmer cette idée propre aux modernes, à savoir que la volonté prime l'intelligence. D'une part, Kant condamne les prétentions de la raison à la connaissance des réalités métaphysiques, d'autre part, s'appuyant sur l'existence du devoir, il affirme que la liberté fait le fond des choses. L'intelligence qui n'atteint que les phénomènes, n'a guère de valeur à ses yeux : nos idées sont *a priori*, elles ne peuvent nous faire connaître les choses, leur unique fonction est de nous permettre de coordonner les matériaux naturellement informes de la sensibilité ; appliquées aux sensations, elles nous les font apparaître dans certains rapports fixes. Ces impressions de son, de lumière, de figure, de couleur, de résistance sont irréductibles entre elles, mais l'intelligence s'en empare, elle leur applique une même idée, celle de substance ou celle de cause, et nous apprenons ainsi à les considérer comme autant d'aspects d'une même chose, autant de manifestations d'une même activité. Gardons-nous toutefois de croire qu'il en soit réellement ainsi. Le monde que l'intelligence connaît n'est pas le monde réel, c'est un monde construit par l'esprit au moyen des sensations d'une part, des idées d'autre part. Ce n'est donc pas seulement la métaphysique qui se trouve discréditée ici, mais encore la science.

Mais tandis que l'intelligence, enfermée dans les cadres de ses catégories, est déclarée incapable d'atteindre le réel et ne peut en conséquence servir à la pratique, on nous montre dans la volonté libre le principe d'action par excellence. Il est manifeste qu'aux yeux de Kant le vouloir l'emporte sur le savoir, toutes ses critiques sont dirigées contre l'intelligence, toutes ses sollicitudes ont pour objet d'assurer à la volonté la rectitude qui lui convient. On a

donc pu dire qu'avec ce philosophe se dessine une tendance propre à la métaphysique moderne, tendance à faire prévaloir la volonté sur l'intelligence. Or, cette tendance est destructive de la morale. Car si la volonté l'emporte sur l'intelligence, si elle tient toute son excellence d'elle-même, il ne faut plus prétendre la soumettre à la discipline de la raison. Or, soustraite à cette discipline, elle devient amorale. A cette conséquence aboutit toute philosophie antiintellectualiste et celle de Kant présente sans doute ce caractère. Telle n'est pas, au surplus, la seule voie par où elle s'achemine vers l'immoralisme.

Dans sa *Critique de la raison pure*, Kant ne se préoccupe pas seulement de combattre les prétentions des métaphysiciens, mais encore le scepticisme de Hume pour qui toute réalité se résout en phénomènes. Aussi Kant affirme-t-il énergiquement la réalité des choses en soi ou noumènes. Pour lui comme pour nous, par delà nos sensations, il y a la réalité extérieure. Mais la logique lui permet-elle pareille affirmation ? N'a-t-il pas déclaré la raison incapable de toute connaissance métaphysique ? Et alors comment peut-il savoir que la réalité déborde le monde des sensations et des idées? Puiserait-il cette certitude dans l'expérience ? Mais la connaissance expérimentale ne porte, selon lui, que sur les phénomènes. Invoquera-t-il le principe de causalité, la nécessité de conclure des impressions que nous éprouvons aux causes qui nous impressionnent ? Mais il n'a voulu voir dans cette nécessité qu'une exigence de l'esprit et non une loi des choses, il a déclaré que le principe de causalité ne se prêtait à aucun usage transcendantal, ce qui veut dire que ce principe ne pouvait servir à étayer aucune conclusion au sujet du monde réel. Et après cela, comment prouver encore l'existence d'un tel monde ? Non seulement Kant en est incapable, mais son enseignement touchant la valeur des idées le ramène malgré tout au pur phénoménisme. Et en effet, n'a-t-il pas conçu nos idées comme des formes *a priori*, nullement représen-

tatives de la réalité, et parmi ces formes n'a-t-il pas rangé les idées de substance et de cause ? Mais si ces idées sont dépourvues d'objectivité, il ne reste plus qu'à nier l'être en soi pour n'admettre que l'écoulement des phénomènes. Et telle était précisément la pensée de Hume et telle sera également celle de Nietzsche, plus radical mais aussi plus logique que Kant. Comme les néo-kantistes, Nietzsche verra bien que la critique de Kant aboutit au phénoménisme. Or, s'il en est ainsi, que devient l'agent moral ? Si toute réalité se résout en phénomènes, la volonté n'est qu'un leurre et l'impératif catégorique un non-sens. Conduisant au phénoménisme, le criticisme de Kant fait évanouir le sujet du devoir et abolit du même coup ce dernier. Kant s'élèverait sans doute contre pareille conclusion. Rien ne fut plus éloigné de sa pensée que de ruiner la morale. Mais il prétendit la fonder en dehors de toute métaphysique. On va voir s'il réussit.

Pour établir l'existence de l'agent moral, l'auteur de la « Critique » invoque le témoignage de la conscience. Ce n'est pas que la conscience soit capable selon lui de saisir le libre arbitre sur le vif. Pour Kant comme pour les déterministes, la conscience du libre arbitre est illusoire. Cette volonté que nous sentons en nous et qui se révèle capable d'un libre choix, ne serait même pas un principe d'action, mais tout simplement une trame de phénomènes, nécessairement enchaînés. Toutefois, continue Kant, c'est en vertu de la détermination initiale d'une puissance libre que la série des phénomènes se déroule. La liberté n'est pas objet d'expérience, néanmoins elle existe et son existence peut se déduire d'un fait : le sentiment du devoir. La conscience proclame le devoir : je me sens obligé. Or, le devoir suppose la liberté ; sans elle, il ne serait qu'un non-sens. Il faut donc admettre qu'une volonté libre existe quelque part, c'est la volonté nouménale, ainsi appelée parce qu'elle réside dans le monde des noumènes.

Kant se flatte ainsi de sauver la morale du naufrage de

la métaphysique. Mais ici encore la logique proteste, si elle interdit à notre philosophe d'affirmer l'existence des noumènes, encore moins lui permet-elle d'enseigner que la liberté fait le fond des choses. Kant n'a-t-il pas condamné la prétention des métaphysiciens à scruter l'essence des êtres? Or, voici que, partant des données de la conscience, il formule des conclusions d'une portée évidemment métaphysique! Et par là il revient à ces procédés de démonstration que sa critique proscrivait.

Que vaut du reste ce sentiment du devoir sur lequel repose toute son argumentation? En déclarant illusoire la conscience du libre arbitre, Kant s'est mis en fâcheuse posture vis-à-vis des déterministes. Un partisan de l'universelle nécessité lui répondrait : De votre propre aveu, le sentiment du libre arbitre est illusoire, n'en serait-il pas de même du sentiment de l'obligation? Celui-ci ne suppose-t-il pas le premier? Qu'est-ce que le sentiment de l'obligation, sinon celui d'une loi qui commande sans contraindre, laissant à la volonté le pouvoir de choisir entre le bien et le mal? Je ne puis donc prendre conscience de cette nécessité spéciale, propre au devoir, si je ne me sens en possession d'une volonté capable d'obéir, mais aussi de s'insurger. Le sentiment de l'obligation implique donc celui de la liberté; ce dernier étant illusoire, l'autre le sera également. Je ne me crois soumis au devoir que parce que, en face des prescriptions de la loi, je garde le sentiment de mon libre arbitre. Justifiez donc ce sentiment. Mais vous ne le pourriez ayant récusé ici le témoignage de la conscience. Pour nous, loin que l'existence du devoir prouve celle de la liberté, c'est l'illusion de la liberté qui produit l'illusion du devoir.

A ce langage des déterministes, que pourrait bien répondre Kant?

Mais admettons un instant la volonté nouménale. Qu'est-ce que cette volonté par rapport à moi? On m'assure qu'elle constitue le fond de toutes choses, donc aussi le fond de mon être, qu'elle est libre et soumise au devoir et encore

qu'elle est la vraie source de mes déterminations. Soit, mais elle se trouve malgré tout reléguée dans une région impénétrable au regard de la conscience. Qu'est-elle donc par rapport à moi, sinon une force subconsciente dont je ne dispose pas et si mes déterminations et mes actes sont le fait de cette force, comment me seraient-ils imputables ? Peut-on construire une morale vraiment humaine sur cette donnée d'une volonté nouménale dont les libres mouvements échappent à la conscience du moi individuel ! Ce qui m'importe à moi au point de vue moral, c'est de savoir si la volonté dont j'ai le sentiment et que j'appelle mienne est vraiment un principe d'action, libre et responsable, si, au moyen de cette volonté, je suis capable d'imprimer à ma conduite une orientation déterminée et de la réformer éventuellement. Telle est pour moi la grande affaire. Or, selon Kant, il n'y aurait dans tout ceci qu'illusion de la conscience. Encore une fois, la volonté nouménale dont on veut faire le sujet du devoir, n'est qu'une force cachée, dont je ne puis disposer à mon gré, qui échappe à toute direction de mon esprit, bien au contraire, qui me domine. Car c'est elle, avons-nous vu, qui par une détermination souveraine fait éclore mes actes et fixe une fois pour toutes leur orientation. Issue d'un principe dont je n'ai pas conscience, cette détermination n'est pas mienne, elle s'élabore indépendamment de moi, je ne la prends pas, je me borne à la subir, elle donne le branle à mon activité dont les ressorts se déclenchent ensuite tour à tour d'une manière automatique et fatale. Dans ces conditions Kant peut-il se flatter d'avoir ressuscité l'agent moral que son criticisme avait fait évanouir. Et s'il l'a ressuscité, il l'a placé dans une sphère qui n'est point celle où se déploie mon activité consciente, il en a fait un non-moi.

En attendant, quelles ne sont pas ses contradictions ? Tantôt il entreprenait de réfuter le scepticisme de Hume en refusant toute valeur objective aux principes de la raison,

maintenant il veut réfuter le déterminisme en refusant le libre arbitre à notre volonté consciente.

A un autre point de vue encore, son fameux impératif catégorique demeure sans fondement. Où trouver en effet la source de son autorité ? Comment sans valeur en métaphysique la raison deviendrait-elle souveraine en morale ? Elle déclare que deux fois deux font quatre et vous doutez !...

Elle dit ensuite qu'il faut renoncer à tout mobile intéressé et agir d'après des règles universelles et cette fois vous ne doutez pas, vous voulez qu'on s'incline, vous ne souffrez pas qu'on discute ! Or, ceci serait-il plus certain que cela ? La raison, disiez-vous, ignore l'essence des choses. Mais alors comment peut-elle formuler la loi de l'agent moral ? Car formuler la loi d'un être c'est pénétrer dans son intimité pour découvrir ses exigences fondamentales. Kant a voulu éluder l'objection en distinguant entre la raison théorique et la raison pratique. Le jugemeut théorique, dit-il, se borne à exprimer un principe conçu par l'esprit, il intéresse exclusivement la connaissance ; le jugement pratique, au contraire, énonce une règle de conduite, il a trait à la volonté. Soit, mais ces deux espèces de jugements ne trahissent pas deux facultés distinctes et irréductibles. C'est la même raison qui juge, mais dans différents domaines. Kant n'a point vu que tout jugement pratique suppose un jugement théorique. Avant d'affirmer qu'il faut faire un acte ou s'en abstenir, la raison doit pouvoir juger que l'acte est bon ou mauvais. Or, ce jugement est d'ordre théorique, car il se borne à énoncer un rapport entre deux termes posés devant l'esprit. Ce dernier voit que telle qualité convient ou ne convient pas à tel acte. Jusqu'ici l'intelligence seule intervient, la volonté n'est pas en cause. Le jugement pratique : Fais ceci, abstiens-toi de cela — est comme la conclusion du jugement théorique : Ceci est bien, cela est mal. Si le jugement théorique est sans valeur, il faut en dire autant du jugement pratique. Kant croit sauver la

morale en opposant la raison pratique à la raison théorique, en réalité il la ruine.

Peut-on fonder une morale sans l'idée du bien absolu, ou de la perfection intégrale de la nature humaine ? L'excellence d'une règle de conduite se mesure à l'excellence de la fin vers laquelle cette règle oriente nos actes. Tant vaut la fin, tant vaut la règle. Pour qu'une règle s'impose absolument à notre volonté, il faut qu'elle nous propose une fin absolument bonne. Mais le bien absolu, l'intégrale perfection de la nature humaine ne se rencontre nulle part dans le domaine de l'expérience, la perfection n'est pas de ce monde, elle n'est ni réalisée ni réalisable au cours de l'existence terrestre, elle est donc quelque chose qui dépasse le monde des faits, quelque chose d'essentiellement métaphysique, elle ne peut donc être pour Kant qu'une de ces idées transcendantales de la raison pure. Ayant entrepris de rompre les liens qui unissent la morale et la métaphysique, ayant scindé la raison en deux facultés irréductibles et parfaitement étrangères l'une à l'autre, Kant se voit forcé d'écarter en morale l'idée de bien ou de perfection. Et alors que lui reste-t-il pour fonder l'autorité du devoir ? La loi morale n'est plus ici qu'une règle arbitraire. On veut que je lui obéisse parce qu'elle est la loi, non parce qu'elle prescrit le bien, mais ma raison veut connaître les titres de cette loi. Exprime-t-elle les besoins fonciers de ma nature ? M'impose-t-elle une fin qui l'emporte en excellence sur toute autre et que je dois en conséquence vouloir par-dessus tout ? Ou bien, n'y aurait-il ici qu'un préjugé héréditaire, dont il est temps de s'affranchir ? Avant de tout sacrifier au devoir, je veux savoir s'il est fondé en vérité, si vraiment l'acte prescrit est bon et l'acte défendu mauvais. Privé de son fondement rationnel, séparé de l'idée du bien, l'impératif catégorique devient une formule dépourvue d'autorité, le devoir cesse d'être le devoir. Et c'est ainsi qu'en ruinant la raison, le criticisme de Kant émancipe la volonté.

On voit donc ce qui fait l'originalité de ce profond penseur, c'est d'avoir ébranlé toute certitude, voulant combattre le scepticisme et d'avoir sapé la morale par sa base, comptant bien l'édifier sur des assises indestructibles. D'autres viendront après lui qui, s'autorisant des conclusions de sa critique, jetteront à bas son dogmatisme moral. On va voir maintenant l'idée de la primauté du vouloir s'accuser nettement et développer peu à peu ses conséquences.

*
* *

Fichte emprunte à Kant la croyance à la volonté nouménale libre et soumise au devoir. Cette volonté devient décidément le principe fondamental des êtres, la force unique, racine commune de toutes les activités qui se déploient en nous et en dehors de nous, elle est comme l'énergie universelle répandue en toutes choses. Elle constitue un absolu, mais un absolu perfectible, car Fichte veut que le premier principe soit moral et il ne conçoit pas la moralité sans la tendance au bien, l'acheminement de l'être vers l'idéal, donc la perfectibilité. L'idéal est ici l'expansion indéfinie de la liberté. Tel est donc selon Fichte, le principe primordial du monde : une volonté libre et qui tend à le devenir de plus en plus.

Faut-il le dire? Pas plus que celle de Kant, pareille doctrine ne sauvegarde ma dignité d'être moral. Cette volonté dont parle Fichte n'est pas la mienne, et ce n'est pas à moi que s'impose ce devoir. Au moi individuel, pure illusion, est opposé le moi universel. Les affinités de ce système avec le déterminisme théologique sont faciles à saisir. Le principe de l'action n'est point ici ma volonté personnelle, simple apparence, mais bien la volonté universelle, essence des êtres, force divine, immanente. Ce n'est pas moi qui me détermine, les mouvements de mon âme se bornent à traduire les déterminations de la volonté universelle. Une force mystérieuse, partie des profondeurs inson-

dables de l'être, opère en moi, telle la sève qui monte dans les rameaux. Or, comme ceux-ci n'ont point de vie propre, je n'ai pas de volonté à moi. Après cela le devoir ne me concerne plus. On peut se demander d'autre part si Fichte a vraiment conféré à l'activité du premier principe un caractère moral. On a vu que le bien n'est pour lui qu'une liberté toujours croissante. Mais cette liberté est-elle soumise à quelque direction rationnelle, ou bien, peut-elle se déployer en dehors de toute règle ? Dans ce dernier cas, elle n'est plus qu'un principe amoral et ce que Fichte nomme devoir n'est au fond que licence.

Schelling ramène la religion et la morale à l'esthétique. L'idéal vers lequel s'oriente l'absolu n'est pas ici le Bien mais le Beau ; de plus, le mouvement de l'être vers cet idéal n'est plus, comme chez Fichte, le mouvement libre et réfléchi d'une volonté qui se possède, mais plutôt le mouvement instinctif d'une sensibilité mise en jeu par les influences subconscientes. A l'idée de la primauté du vouloir tend à se substituer celle de la primauté de l'instinct. C'est en quoi la philosophie de Schelling marque un acheminement de la pensée allemande vers l'immoralisme. Dans ses derniers écrits Schelling revient aux idées de Fichte. Il enseigne alors que la moralité consiste à renoncer à son propre vouloir et parle de l'absorption des volontés individuelles dans la volonté universelle. Mais que peut être cette renonciation à mon propre vouloir si mon individualité n'est qu'un leurre ? Pourquoi me préoccuper de conformer ma volonté à celle de l'absolu, si la première n'est qu'un aspect de la seconde. Pour les panthéistes, tout ce que nous voulons Dieu le veut, puisqu'il y a identité foncière entre Dieu et nous. Il est impossible que nos volontés ne soient pas conformes à celle de Dieu, puisque la volonté divine n'est pas autre chose que l'énergie universelle qui opère dans tous les êtres et dont procèdent toutes nos déterminations. Et puis, encore une fois, la volonté universelle est-elle soumise ou non aux directions de la raison ? Si oui,

elle n'est plus le principe suprême, sinon toutes ses manifestations sont également légitimes, il n'y a plus lieu de distinguer entre le bien et le mal et les derniers vestiges de la moralité s'effacent.

Avec Hegel l'intelligence remonte au premier rang. Comme Platon, Hegel est frappé par le caractère intelligible des choses, il voit en elles le reflet des idées. Le premier principe n'est pas ici la volonté mais l'Idée absolue dont le monde en voie d'évolution constitue la réalisation progressive. Mais pour marquer une réaction en faveur de l'intellectualisme, la doctrine de Hegel n'en est pas moins l'antithèse de la morale et du droit.

Hegel oppose l'évolution de l'histoire à celle de la Nature. Celle-ci est marquée par une accentuation croissante des caractères individuels. Elle produit d'abord ce qu'il y a de moins déterminé : la matière, et aboutit finalement à ce qu'il y a de plus déterminé : le moi conscient. Mais alors, avec l'humanité commence une évolution en sens contraire, celle de l'Histoire. Tantôt l'individualité de l'être allait en s'accusant de plus en plus ; maintenant le phénomène opposé se produit : l'individu perd peu à peu son autonomie pour se laisser absorber par la Collectivité. Le moi individuel n'est qu'une illusion, nous ne sommes que les aspects divers d'une même substance, le progrès consiste à dissiper l'illusion, à prendre conscience de notre identité foncière. A mesure que cette identité s'accuse, on voit la communauté des idées et des sentiments se substituer aux tendances individualistes. Ainsi après l'évolution de la Nature qui dégage peu à peu les individus de la masse chaotique primitive, l'évolution historique se poursuit en sens inverse, ramenant la multiplicité à l'unité.

Hegel ne se confine pas dans ses rêveries métaphysiques. Il poursuit les applications des doctrines panthéistes en politique. L'Etat apparaît ici comme la plus haute incarnation de l'Idée divine, sa volonté est souveraine, elle est la source du juste et de l'injuste. De même que dans la

Nature une seule et même énergie anime toutes choses, ainsi dans l'ordre politique un même principe, la volonté de l'Etat, engendre les individus à la vie juridique. Ils sont à l'Etat ce que les phénomènes qui passent sont à la substance qui demeure. Comme les phénomènes ne subsistent que par la substance, les citoyens tiennent toute leur existence juridique de l'Etat, ils ne sont rien en dehors de lui. Ainsi se trouve déduite du panthéisme la conception antique du dieu-Etat.

Les doctrines politiques de Hegel reflètent les idées dominantes d'un milieu social et, sans doute, elles ont réagi sur ces idées et favorisé leur essor. C'est le cas pour plus d'un système philosophique, il formule des tendances régnantes mais plus ou moins conscientes et, en les formulant, il les accentue et les propage. On ne peut nier que le patriotisme des Allemands s'imprègne de panthéisme. A force d'exalter la Nation on en fait aux yeux des citoyens une sorte de personnalité transcendante ; ce qui n'était qu'abstraction, se concrétise au regard de l'esprit. Le patriotisme usurpe alors peu à peu dans les âmes la place du sentiment religieux. La divinisation de l'Etat appelle la divinisation du chef de l'Etat et finalement celle de chacun des membres de la Collectivité. De là l'orgueil dans la plénitude de son insolence, comme aussi de son ridicule, non seulement l'orgueil de la Nation, mais aussi l'orgueil de l'individu qui découvre en lui les caractères de la race divinisée. Pour assurer la prédominance de cette race sur les autres, tous les moyens sont bons. Les ambitions les plus démesurées trouvent ici leur justification. Il faut que l'évolution de l'Idée se poursuive. Comme les individus ont constitué l'Etat, ainsi, continue Hegel, les Etats finiront par se fusionner pour réaliser une synthèse plus vaste, manifestation suprême de l'Idée divine. Comment se réalisera l'Etat universel, dernier aboutissant de toutes les transformations de l'Histoire ? Ceci aura lieu par la toute-puissance de l'Idée, c'est-à-dire par la force. L'absorption

des petites nations par les grandes prélude à la synthèse finale qui doit assurer la suprématie du peuple le plus fort.

*
* *

Chez Schopenhauer reparaît l'idée de la primauté du vouloir et cette fois elle s'oppose nettement à l'idée du devoir.

Schopenhauer fait siennes toutes les critiques dirigées par Kant contre l'intelligence. L'intelligence n'est pas au point de départ de l'évolution mais à son terme. Partant elle n'est qu'un accident au sein de la nature. Le principe primordial n'est pas l'intelligence mais la volonté. Le monde est volonté. Toutes les tendances de la nature ne sont que les manifestations d'une volonté absolue. Hegel parlait des diverses incarnations de l'idée, Schopenhauer ne voit dans le monde sensible que le revêtement, l'incarnation d'une force primordiale : la volonté. La même pensée était déjà chez Fichte, mais celui-ci concevait la volonté nouménale comme un principe moral soumis au devoir. Schopenhauer garde la liberté, mais rejette le devoir. Il est logique. Nous l'avons déjà dit, si la volonté tient toute son excellence d'elle-même, si elle n'est rien moins que l'absolu, il n'y a pas lieu de la soumettre à une entité supérieure qui serait l'intelligence. Erigée en principe primordial, la volonté revendique son autonomie et s'insurge contre la raison.

L'idée de la primauté du vouloir développe donc ici ses conséquences logiques, elle conduit Schopenhauer à la négation du devoir. Le disciple de Kant partant des principes du maître, rejette décidément la moralité. Pourtant l'énergie qui anime les êtres est encore ici une volonté libre. Mais on va voir que sous la plume de Schopenhauer le mot liberté perd toute signification. L'auteur nous apprend en effet que l'être primordial, plongé dans l'état originel d'inconscience, prit un beau jour la résolution de s'incarner et que le monde naquit de cette libre détermination.

Que pouvait être cette liberté s'exerçant au sein de l'inconscient, cette liberté sans la connaissance des termes à choisir ? Il semble bien que nous soyons amenés ici à l'idée irrationnelle du hasard aveugle.

Kant avait prononcé le divorce entre la raison théorique et la raison pratique, entre la métaphysique et la morale. Schopenhauer comprend que ce divorce entraîne logiquement celui de l'intelligence et de la volonté : sa volonté primordiale sera donc une force aveugle. Par quel prodige pareille force a-t-elle été capable d'une telle détermination, c'est ce que l'on se dispense de dire.

Mais Schopenhauer ne s'arrête pas en si bonne voie. Après avoir fait de la volonté l'essence même du monde et réduit l'intelligence à n'être plus qu'un mode accidentel et passager de l'Etre, il fait un pas de plus et proclame la volonté instinctive supérieure à la volonté réfléchie. Le passage de l'inconscient au conscient, loin d'être à ses yeux un progrès, constitue une déchéance. Car l'être en devenant conscient, apprend à connaître la souffrance. Or, la souffrance, pour Schopenhauer comme pour le vieux Çakya Mouni auquel le penseur allemand emprunte son pessimisme, est le mal par essence. Toute sagesse consiste à l'éviter. L'être a donc commis une faute en évoluant vers l'état conscient, car dès l'instant où s'est éveillée en lui la sensibilité il a connu l'infirmité de la souffrance. Comme il n'aurait jamais dû sortir de son état primitif d'inconscience, il doit tendre à y retourner. De là chez Schopenhauer comme chez Bouddha les prescriptions relatives à l'ascétisme et à la pratique de la charité, prescriptions dont l'unique but est de tuer l'amour de soi et en conséquence le désir égoïste, source de toute souffrance.

On voit donc comment l'idée de la primauté du vouloir devient ici celle de la primauté de l'instinct. Un pouvoir aveugle et cependant libre, voilà ce que Schopenhauer substitue à la volonté nouménale que Kant avait conçue. Mais ce fantôme de liberté va bientôt s'évanouir pour faire place

à la force pure et simple. Du panthéisme amoral de Schopenhauer au dynamisme matérialiste de Büchner et au monisme de Hæckel la distance est courte.

La matière éternelle, increéée, absorbe, chez Büchner, toute réalité, l'énergie primordiale n'est plus une volonté, c'est la force même de la matière. Au fond des choses gît la nécessité et non la liberté. Le déterminisme des forces physiques devient la loi suprême. Il ne faut donc plus opposer ce qui doit être à ce qui est, l'idéal du devoir s'évanouit, l'homme n'est plus qu'un automate dont les actes déclenchés sous l'empire de la nécessité universelle perdent toute valeur morale. Qu'on cesse donc de leur décerner ou l'éloge ou le blâme. Ils sont tels qu'ils doivent être, tels que la nature les veut, dès lors que chacun d'eux occupe dans la trame des événements la place que lui assignent les lois générales de l'évolution.

Mais, comme il n'y a plus en présence que des forces, il faut applaudir au triomphe du plus fort. Une fois toute réalité réduite aux énergies du monde physique, toutes lois à celles de la matière, pourquoi protester encore contre les abus de la force ? Dans la bouche d'un déterministe ces mots ont-ils encore un sens ? Tout conflit de forces ne doit-il pas se résoudre au profit de l'énergie la plus grande ? Que les forts oppriment les faibles, ceci n'est qu'une application spéciale des principes de la dynamique.

Tandis que Büchner envisage toutes choses du point de vue des lois physiques, Hæckel cherche dans la théorie de la sélection naturelle, interprétée à sa manière, les principes directifs de la conduite humaine et, lui aussi, il livre les destinées des peuples aux entreprises de la force. La concurrence vitale, avec les luttes sauvages qu'elle comporte, lui apparaît comme une condition du progrès de l'espèce humaine non moins que des espèces animales. Dès lors la théorie de la force s'impose, le faible n'est plus digne de vivre ; les faits les plus odieux de l'histoire, l'extermination systématique des races inférieures ou leur asservissement

absolu, trouvent ici leur justification. La longue suite des violences et des iniquités qui souillent les annales de l'humanité sont dans l'ordre, n'étant qu'une conséquence des lois de la vie. Le moraliste ne doit pas plus s'en indigner que le naturaliste ne s'indigne au spectacle de la concurrence vitale chez les animaux. Qu'un peuple l'emporte sur les autres par l'intelligence, l'organisation, l'activité, la richesse, le nombre, qu'il juge le moment propice d'écraser ses rivaux, pourquoi hésiterait-il? L'élimination des faibles n'est-elle pas la condition du progrès de l'espèce? En cherchant par tous moyens à établir sa suprématie sur le monde, ce peuple accomplit dans l'intérêt de l'espèce le rôle réservé à la race privilégiée. Qu'il poursuive donc jusqu'au bout ses destinées glorieuses, brisant toutes les résistances qui s'opposent à son besoin infini d'expansion, qu'il déchaîne la grande guerre, qu'il lance sur le monde la multitude de ses armées et le tonnerre de ses canons, qu'il écrase les vaincus sans pitié ni remords, que tous moyens lui soient bons pour assurer son triomphe qui est aussi celui de l'évolution. Il faut que les branches caduques de la famille humaine soient émondées et cèdent leur sève à d'autres, la croissance et l'épanouissement de l'arbre sont à ce prix.

Maintenant les temps sont accomplis et Nietzsche, l'apôtre brutal de l'immoralisme, peut paraître. Cette fois les conséquences extrêmes des doctrines philosophiques d'outre-Rhin se formulent en attendant qu'elles se traduisent en fait. Kant avait ruiné l'autorité de la raison, il avait renversé l'édifice des connaissances métaphysiques et Nietzsche montre que Kant s'est arrêté en chemin, il montre qu'il ne peut y avoir de morale sans métaphysique, voire sans religion, il montre que l'impératif catégorique de Kant est sans fondement et qu'à proclamer l'autorité absolue de la conscience les moralistes indépendants ne font pas autre chose que de revenir, sans le savoir, à l'idée du législateur divin. Aussi, ennemi de la métaphysique, Nietzsche rejette-t-il résolument non seulement toute religion, mais encore

toute morale. Le monde lui apparaît constitué par des forces qui agissent et réagissent les unes sur les autres, la volonté est une de ces forces, elle tend à se déployer indéfiniment. Le besoin d'exercer son activité, de la développer sans mesure, de vaincre toutes les résistances, de s'assujettir toute autre force, telle est la loi suprême des êtres. Aussi Nietzsche est-il pour le fort contre le faible, pour l'oppresseur contre l'opprimé, c'est brutal mais logique. Nietzsche, dirigeant ses attaques haineuses et violentes contre le christianisme et célébrant les gloires du paganisme, incarne un mouvement d'idées dont on peut suivre les progrès à partir de Kant. Quiconque se prévaut de ces idées perd le droit de protester contre les attentats de la force ; quiconque se prévaut des idées chrétiennes assume le devoir de le faire. Qu'un disciple de Nietzsche chante la gloire du conquérant, il est dans son rôle ; qu'un disciple du Christ fasse de même, il trahit sa doctrine. Si des chrétiens se sont constitués apôtres de la force, il ne faut pas pour cela s'en prendre au christianisme. Tant pis pour ceux qui en ignorent l'esprit. Leur attitude ne saurait compromettre une doctrine dont ils n'ont retenu que la lettre. L'Evangile n'en demeure pas moins ce qu'il est, à savoir le code par excellence de la fraternité humaine, l'immortelle apothéose du juste opprimé, la protestation à jamais retentissante du droit méconnu. Gardienne de l'Evangile, l'Eglise est dans son rôle en condamnant les abus de la force ; en s'en abstenant, elle trahirait sa mission. Mais les principes d'une certaine philosophie, on l'a vu, n'autorisent pas les protestations du droit.

*
* *

Deux doctrines se disputent donc l'empire des âmes. La première, qui a trouvé dans le Christianisme sa plus haute expression, proclame l'homme libre et responsable et subordonne sa conduite à la volonté trois fois sainte du Créateur ; la seconde, négation des réalités métaphysiques, finit

par sombrer dans l'immoralisme. Qu'elle se nomme matérialisme, panthéisme ou de tout autre nom, toujours elle aboutit à la même conséquence : dissoudre l'agent moral. L'homme n'est plus alors qu'un agrégat d'atomes soumis dans ses moindres mouvements aux lois d'un déterminisme rigoureux, ou bien une suite de phénomènes qui s'en viennent éclore à la surface d'un mystérieux absolu. Dans l'une et l'autre hypothèse on voit s'évanouir le concept de la personne humaine et en même temps celui de la moralité. Point de morale sans devoir, a dit Kant, point de devoir sans liberté. Or, dans le monde conçu par les matérialistes, les Panthéistes et les Monistes, la liberté ne trouve plus place.

Et maintenant, avant d'accuser la Providence, méditons la leçon des événements. Nous avons préféré à l'Evangile une philosophie qui a pour point de départ l'athéisme et pour aboutissant logique la consécration du règne de la force. La diffusion de cette philosophie est la caractéristique de notre temps. L'athéisme est le péché de ce siècle, péché de l'esprit qui crie vengeance au ciel. Pour nous châtier, une intervention expresse de Dieu ne fut pas nécessaire. Il suffit à la Providence de laisser les événements suivre leur cours. L'erreur produit ses fruits de mort. Les peuples ont divinisé la force et la force les a opprimés, ils ont renié Dieu source de la justice et la justice les a délaissés. On a pu voir ce que devenait le monde sans la justice. Une dure expérience nous a fait comprendre qu'elle était bien autre chose qu'un préjugé héréditaire, comme le voulaient certains Docteurs. Nous avons reconnu en elle la plus indispensable des réalités. De toute l'ardeur de nos âmes opprimées, nous avons souhaité son retour parmi nous. Il est temps de renoncer à des doctrines qui en sont la négation et de reconnaître enfin dans le règne de la justice, le règne même de Dieu.

Jean Halleux.

VII

De la suprême importance des Mathématiques en Cosmologie, à propos de Kant *)

Nous essayons, dans les pages suivantes, de montrer, à propos de Kant, la suprême importance des mathématiques en cosmologie.

Dans le premier paragraphe, nous faisons connaître l'argument que le grand mathématicien, astronome et physicien allemand, Gauss, a fait valoir au nom de la géométrie non euclidienne, contre l'hypothèse de Kant relative à l'espace, forme innée de la sensibilité. Nous montrons en même temps que Kant ne connaissait pour ainsi dire rien à fond ni en mathématiques pures, ni en mathématiques appliquées : arithmétique, géométrie, mécanique, astronomie. En particulier, le paradoxe des objets

*) Cet article destiné à la *Revue Néo-Scolastique de Philosophie,* a été écrit tout entier pendant la guerre (terminé en septembre 1917). C'est la dernière étude philosophique que l'auteur ait pu achever. Au cours de ses dernières années, il préparait un grand ouvrage sur les principes l'histoire et la philosophie de la géométrie non euclidienne, mais il n'a pu y mettre la dernière main. La partie philosophique notamment est demeurée à l'état d'ébauche. Il ne saurait être question de la publier ; mais peut-être un fragment historique pourra-t-il faire plus tard l'objet d'une publication au moins partielle.

A. M.

symétriques, qu'il croyait insoluble et qui semble avoir été l'origine de ses vues sur l'espace, s'explique aisément en partant d'une remarque qu'il a faite lui-même et dont il n'a rien tiré.

Dans le second paragraphe, nous faisons un examen critique, fatalement assez aride, du plaidoyer que Mgr Sentroul a fait contre Gauss et contre nous, à propos de Kant. Pour ceux qui connaissent très bien la géométrie non euclidienne, l'essentiel de cet examen est dans les n°s 8, I, II, y compris la note I.

Dans le suivant, nous exposons, sous forme d'une fiction, ce que Kant aurait dû étudier, pour être au courant des mathématiques de son temps, et ce qui serait probablement arrivé s'il l'avait fait.

Dans le paragraphe quatrième, nous faisons ressortir l'importance extrême des mathématiques dans toutes les sciences du monde matériel et aussi en économie sociale ; et, par suite, dans la partie correspondante de la philosophie, nous voulons dire en cosmologie et, quelque peu, en morale.

Nous concluons, dans le dernier paragraphe, qu'avec la religion, les langues anciennes et la langue maternelle, les mathématiques élémentaires constituent une branche indispensable de l'enseignement secondaire, bien plus importante que les autres disciplines qui en encombrent aujourd'hui les programmes. De plus, les mathématiques supérieures doivent être familières à l'aspirant philosophe qui veut étudier à fond l'histoire des progrès de la pensée humaine en cosmologie et dans les sciences qui apportent à la cosmologie le tribut de leurs découvertes incessantes [1]).

1) *Notations abrégées* employées dans la suite de cet article : KrV, 59 signifie *Kant's Kritik der reinen Vernunft,* page 59 de l'édition de J. H. von Kirchmann (Berlin, Heimann, 1868). RNS, III, 59 = *Revue Néo-scolastique,* 1896, t. III, page 59. De même RQS = *Revue des Questions scientifiques;* ASS = *Annales de la Société scientifique de Bruxelles.*

I

LA PORTÉE ANTIKANTIENNE DE LA GÉOMÉTRIE NON EUCLIDIENNE.

1. *L'argument contre Kant sous forme abrégée* (1892). — Dans un discours prononcé en 1892, Mgr d'Hulst, insuffisamment renseigné sur la géométrie non euclidienne, accusa les mathématiciens qui se sont occupés des principes fondamentaux de la géométrie, d'y avoir introduit le scepticisme.

Nous profitâmes de l'occasion que nous offrait le discours de Mgr d'Hulst pour exposer les résultats les plus essentiels de la géométrie générale et réfuter cette accusation de scepticisme qui est assez répandue, mais ne repose que sur des malentendus (ASS, 1893, XVII, 1re partie, 12-16).

« Bien loin d'avoir ébranlé les bases de la certitude mathématique, disions-nous, les géomètres les ont plutôt consolidées. 1° En créant la métagéométrie, ils ont démontré que le postulat de la parallèle unique est compatible avec la définition classique de la droite, et, par suite, ils ont rendu la géométrie euclidienne inattaquable au point de vue de la rigueur. 2° *En établissant l'égale valeur logique des géométries euclidienne, lobatchefskienne et riemannienne, en montrant qu'elles expliquent aussi bien l'une que l'autre les propriétés de l'espace réel, ils ont prouvé plus péremptoirement que ne l'a fait Gauss* (*Werke*, II, p. 177, note), *l'inanité de la conception kantienne de l'espace, considéré comme forme innée de l'entendement* ».

Nous eûmes la satisfaction, en janvier 1894, d'apprendre, de la bouche même de Mgr d'Hulst, qu'après réflexion, il se ralliait à notre manière de voir.

2. *Le même argument sous forme plus développée* (1896). Peu de temps après, nous avons exposé plus au long les *Premiers principes de la métagéométrie ou géométrie générale*, dans des conférences faites à l'*Institut supérieur de*

Philosophie de Louvain, en mai et juin 1895. Ces conférences furent publiées dans la *Revue Néo-scolastique* en 1896 (III, 143-170, 242-259), en supplément dans *Mathesis*, la même année, et en brochure séparée.

« L'espace, pour Kant, est une représentation nécessaire *a priori*, qui sert de fondement à toutes les intuitions extérieures et est la cause de la certitude apodictique de tous les principes géométriques ».

« La métagéométrie est en contradiction radicale avec cette conception de l'espace comme représentation nécessaire *a priori*. En effet, la métagéométrie implique l'égale possibilité d'un nombre indéfini de géométries diverses, la géométrie euclidienne d'abord, puis toutes les variétés de géométries non euclidiennes correspondant à toutes les valeurs imaginables de r et de l [1]). Comment la conception kantienne de l'espace pourrait-elle donner à la fois à l'entendement toutes les géométries diverses comme représentation nécessaire *a priori ?* C'est manifestement impossible ».

Quant à la géométrie physique, c'est « une science d'observation où l'on recourt à la géométrie rationnelle comme auxiliaire... C'est l'observation qui nous apprend que la géométrie physique est une géométrie à très peu près euclidienne, et à trois dimensions ».

Ces quelques lignes contiennent toute notre argumentation contre la conception kantienne de l'espace.

Mais nous donnons en outre, dans notre exposé, l'opinion de M. Milhaud sur l'ignorance scientifique de Kant ; nous conjecturons que les vues de Kant sur les diverses sortes de

1) On a pour un triangle rectangle d'hypoténuse a, de côtés b et c, la relation

$$\cos\frac{a}{r} = \cos\frac{b}{r}\cos\frac{c}{r}, \quad \text{ou} \quad \operatorname{ch}\frac{a}{l} = \operatorname{ch}\frac{b}{l}\operatorname{ch}\frac{c}{l}$$

suivant qu'il est riemannien ou lobatchefskien. Il est bon de remarquer, avec M. Lechalas, que ces relations ne changent pas réellement quand r ou l varie, tout comme la trigonométrie sphérique est la même pour les sphères grandes ou petites.

jugements sont la source de sa conception relative à l'espace ; nous faisons observer que la métagéométrie permet de réfuter les vues *antécritiques* de Kant et d'autres avant 1769 ; et enfin, de résoudre la première antinomie de la raison pure. Que ces remarques soient vraies ou fausses, elles n'ont aucun rapport, sauf la dernière, avec l'argument principal cité plus haut.

3. *L'argument contre Kant dans la Correspondance de Gauss avec W. Bolyai publiée en 1898.* — On a publié, en 1898, dans le tome 49 des *Mathematische Annalen* la correspondance jusqu'alors inédite de Gauss avec W. Bolyai. Nous y avons trouvé (p. 166) notre argument de 1892 dans une lettre de Gauss datée du 6 mars 1832. « Par l'impossibilité où l'on est de distinguer *a priori* entre Σ [géométrie euclidienne] et S [géométrie non euclidienne], se trouve précisément démontré le plus clairement que Kant a eu tort d'affirmer que l'espace est *seulement la forme* de notre intuition. J'en ai indiqué une raison tout aussi probante dans une petite note qui a paru dans les *Göttingische gelehrte Anzeigen*, en 1831, volume 64, p. 625 ».

Nous avons été heureux de cette approbation donnée, soixante ans à l'avance, à notre argumentation contre Kant, par le grand géomètre de Gœttingue ; nous nous sommes hâté de signaler cette lettre aux mathématiciens et aux philosophes, puis tous les passages sur la géométrie non euclidienne publiés dans le *Nachlass* de Gauss, au tome VIII de ses *Œuvres* (ASS, 1898, XXII, 1re partie, 45 ; ibid., 1901, XXV, 1re partie, 104-107).

4. *Erreurs ou ignorances de Kant relatives aux mathématiques* [1]. — 1° Dans la préface de la seconde édition de la *Critique de la Raison pure* (KrV, 28), Kant se comparant à Copernic qui a révolutionné l'astronomie, comme lui, Kant,

1) Nous avons publié le 1° et la partie essentielle du 2° dans ASS, 1907, XXXI, 1re partie, 243-245. Nous signalons plus bas d'autres erreurs ou ignorances de Kant, nos 5 et 8, V, 1°, note, no 9, note.

a révolutionné la théorie de la connaissance, dit du célèbre astronome : « Il en est ici comme de l'idée première de Copernic : voyant qu'*il ne pouvait réussir à expliquer les mouvements du ciel* en admettant que l'armée des astres tourne autour du spectateur, il chercha s'il ne réussirait pas mieux s'il laissait se mouvoir le spectateur et laissait les astres en repos ».

Malheureusement pour Kant, l'assertion en italiques est complètement fausse. Pour expliquer les mouvements célestes, on peut considérer tel point que l'on veut comme immobile pourvu que l'on transporte en sens contraire, à tous les astres, le mouvement dont il est animé. Copernic, comme Ptolémée, le savait ; il savait que l'on peut expliquer les mouvements célestes de plusieurs manières et c'est un des points que Delambre, dans son histoire de l'astronomie, fait remarquer explicitement [1]).

2° Kant a publié, en 1768, une dissertation intitulée : *Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raum* (*Kant's Werke*, éd. Rosenkranz et Schubert, t. V, pp. 290-301) où il expose longuement ce qu'on a appelé le *paradoxe des objets symétriques* (pp. 295-300) [2]).

On retrouve le même paradoxe, sous une forme plus brève, dans le § 13 des *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können* (1783).

Le même, disons-nous : bien entendu *le même*, au point de vue géométrique ; car au point de vue philosophique, Kant déduit du paradoxe de l'égalité des objets symétriques dans toutes leurs parties des conclusions directement oppo-

1) Bien entendu, la comparaison de Kant est fausse, car il est anthropocentriste en philosophie comme Ptolémée l'est en astronomie. Dans le ciel des idées, remarque Mgr d'Hulst, les Kantistes nous ramènent de Copernic à Ptolémée, au lieu de faire l'inverse comme Kant le dit.

2) La terminologie géométrique de Kant est très peu précise. Il dit de deux objets symétriques qu'ils sont *völlig gleich und ähnlich* sans être *superposables* ou *congruents*. Aujourd'hui, en allemand, *gleich und ähnlich* équivaut à *superposable*.

sées en 1768 et en 1783, ou même en 1769. « Au lieu de voir, dit Ruyssen (*Kant*, 2e édition, p. 58), comme en 1768, dans l'espace, une réalité extérieure absolue dans laquelle nous apercevons les objets, il y aperçoit [dès 1769, dans une dissertation latine contenant le premier germe des idées exposées dans la *Critique de la Raison pure* et dans les *Prolegomena*] une nécessité intérieure de la sensibilité, la loi imposée par l'esprit aux choses et qui rend la perception possible ». On peut trouver la conclusion ancienne, celle de 1768, dans la dissertation citée (*Werke*, t. V, p. 294), la conclusion nouvelle et la réfutation de l'ancienne, dans la première phrase du § 13 des *Prolegomena*.

Kant parle du paradoxe des objets symétriques comme d'une question insoluble, dans la dissertation de 1768, dans celle de 1769 et dans les *Prolegomena*. Or, elle est facile à résoudre, d'une manière élémentaire, comme on le sait :

Considérons un point I pris à égale distance de deux plans se coupant suivant une arête AB, donc dans le plan bissecteur du dièdre qu'ils forment ; projetons I en γ, δ sur les deux plans et menons les lignes IA, IB, γA, γB, δA, δB. L'hexaèdre ABγIδAB a pour plan de symétrie ABI ; il est *autosymétrique* et comme tel superposable à son image dans un miroir, à son symétrique. Il en est de même d'ailleurs de tous les corps qui ont un plan de symétrie ou sont autosymétriques, comme Kant l'a remarqué explicitement en 1768 (*loc. cit.*, pp. 299-300). Or, tout tétraèdre ABCD contient un point I également éloigné de ses faces. C'est le centre de la sphère inscrite, point commun à tous les plans bissecteurs de ses angles dièdres. En joignant I et ses projections α, β, γ, δ sur les faces aux sommets A, B, C, D, on décompose le tétraèdre en six hexaèdres autosymétriques analogues à ABγIδAB (Darboux, *Bulletin des sciences mathématiques*, 1900, XXIV, 1re partie, 274).

Du vivant de Kant, une autre démonstration a paru dans la 3me édition des *Éléments de Géométrie* de Legendre (Paris, Didot, 1800, pp. 339-349) et même dans la seconde

édition, dont nous ne connaissons pas la date de publication. Soit O le centre de la sphère circonscrite à ABCD, *a* la projection de O sur la face BCD ; O*a*BC sera un tétraèdre autosymétrique ; ABCD sera évidemment la somme algébrique de douze tétraèdres autosymétriques analogues [1]).

Tout polyèdre peut être décomposé en tétraèdres et, par suite, en parties autosymétriques et tout corps peut être regardé comme limite d'un polyèdre. Donc enfin, tous les corps sont composés de parties autosymétriques superposables à leur image dans un miroir ou à leurs symétriques.

L'égalité des corps symétriques dans toutes leurs parties s'explique donc aisément au moyen des premiers principes de la géométrie : elle ne s'appuie pas même sur le postulatum d'Euclide ; elle ne suppose connue que la première moitié des livres I et XI des Éléments du géomètre grec. On ne conçoit pas comment Kant a pu voir là un mystère et en déduire, en 1768, que l'espace a une existence *extérieure* absolue indépendante des objets, puis en 1769 et en 1783 qu'il est une forme innée *intérieure* de l'entendement.

Des remarques de Kant sur le paradoxe des objets symétriques, il ne reste que celle-ci dont Gauss a signalé en 1831 la portée antikantienne : on ne peut ramener à des concepts la distinction de ce qui est à droite d'avec ce qui est à gauche d'un objet déterminé (Voir plus bas n° 5, 1° et n° 9, III).

3° Dans son *Algemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels, oder Versuch von der Verfassung und dem mechanischen Ursprunge des ganzen Weltgebäudes nach Newtonschen Grundsätzen abgehandelt* (1755), Kant a exposé une hypothèse cosmogonique où il montre qu'il

1) La démonstration semblable pour deux triangles sphériques symétriques se trouve dans la même édition de Legendre, livre VII, prop. XXI, pp. 248-249. Une démonstration analogue à celle de Darboux s'imagine aisément. — L'éditeur des *Prolegomena* dans la collection Reclam, K. Schulze a demandé à G. Cantor, le savant inventeur de la *théorie des ensembles*, une explication du § 13 des *Prolegomena!* N'enseigne-t-on pas la théorie des triangles sphériques symétriques dans tous les gymnases allemands ?

ignorait la mécanique de Newton, dont il se réclamait dans le titre et le texte de l'ouvrage : « La conclusion à laquelle il a été conduit est en contradiction avec la loi des aires » remarque M. Pasquier [1]). - La pensée de Kant, à laquelle aucun mathématicien ne saurait se rallier, dit Poincaré, se comprend sans difficulté et il est aisé de voir quelle a été l'origine de l'erreur... Les affirmations de Kant sont en contradiction formelle avec le principe des aires » [2]).

5. *Gauss contre Kant sur la géométrie non euclidienne.* — Les recherches de Gauss sur la géométrie non euclidienne et ses affirmations sur leur portée antikantienne étant trop peu connues, nous avons cru devoir les exposer au *Congrès international de philosophie de Heidelberg* en 1908. Notre communication a paru dans les *Verhandlungen* du Congrès (Heidelberg, C. Winter, 1909 ; pp. 438-447), dans la *Revue Néo-scolastique* (1908, XV, 441-453) et en abrégé dans la *Revue de métaphysique et de morale* (1908, XVI, 982-986).

C'est un résumé systématique de nos précédents articles sur la question ; nous y faisons quelques additions sur les précurseurs et les continuateurs de Gauss et nous faisons ressortir les points suivants : 1° Comme Gauss l'a imprimé dès 1831, l'impossibilité où nous sommes de ramener à des concepts la distinction de ce qui est à gauche ou à droite d'un objet déterminé dans l'espace, prouve que Kant a eu tort d'affirmer que l'espace est seulement la forme de notre intuition. 2° Kant ne connaît pas (ou méconnaît la rigueur de) l'admirable démonstration d'Euclide pour la proposition XX du livre I des Eléments ; par suite, il ne comprend rien au postulat sur la droite qui permet à Archimède de définir la longueur des lignes courbes. 3° Faute de bien

1) *Les hypothèses cosmogoniques* (Louvain, Institut supérieur de philosophie, 1898), p. 69. Extrait de la RNS, 1897, IV, 282-297, 346-366; 1898, V, 123-140, 263-281. Voir pp. 273-274.

2) H. Poincaré, *Leçons sur les hypothèses cosmogoniques* (Paris, Hermann et fils, 1911), p. 3.

savoir la définition logique de l'addition et celle d'un nombre, Kant a cru à tort qu'une égalité comme 7 + 5 = 12 est un jugement synthétique *a priori*.

Cette dernière remarque ayant été critiquée au Congrès, nous avons fait observer ultérieurement (*R N S*, 1914, XXI, 326-335 ; voir p. 334) que, depuis Leibniz au moins, la définition logique de l'addition et celle d'un nombre quelconque étaient familières aux mathématiciens. D'ailleurs, dans Euclide déjà, on ramène toute la théorie des nombres à des jugements analytiques.

II

LE PLAIDOYER DE MGR SENTROUL CONTRE LA PORTÉE ANTIKANTIENNE DE LA GÉOMÉTRIE NON EUCLIDIENNE

6. *Les deux notes de Mgr Sentroul.* — Mgr Sentroul a publié, en 1905, l'ouvrage intitulé : *L'Objet de la métaphysique selon Kant et selon Aristote* (Louvain, Institut supérieur de philosophie, xii-240 pp.). On y trouve un paragraphe (pp. 172-176) intitulé à la table des matières : *Kantisme et métagéométrie*. Dans cette digression, comme l'auteur la nomme, il essaie de prouver que si Kant avait connu la métagéométrie, *il y aurait trouvé non de quoi infirmer, mais au contraire confirmer ses vues* (pp. 172-173).

En 1909, Mgr Sentroul a fait paraître sur le même sujet (*R N S*, 1910, XVII, 5-22) un article plus développé, intitulé aussi *Kantisme et métagéométrie*, dont voici la conclusion (p. 20) : « La métagéométrie *par elle-même* ne renverse pas la théorie de Kant sur l'espace ni partant, sa philosophie de la connaissance mathématique ». « N'adhérant pas à la doctrine de Kant, nous ne voyons pas dans la métagéométrie un argument qui l'appuie. Mais nous disons : il n'y a pas à tirer de la métagéométrie un argument spécial

et nouveau qui puisse faire avancer le débat entre partisans et adversaires de Kant » (pp. 5-6, note).

Nous allons examiner les arguments de Mgr Sentroul, en désignant ces deux articles en abrégé, le premier par la lettre K, le second par la lettre L.

7. *Premières objections.* — A. En 1747, dans son premier écrit, Kant a parlé de plusieurs espèces d'espaces, ce qui implique la possibilité de plusieurs géométries (K, 174-175, note; L, 17-18, note).

Ceci est parfaitement exact. Mais alors *Kant n'était pas kantiste.* Quand il l'est devenu, il déclare qu'il n'y a qu'un espace, qu'il est une représentation nécessaire *a priori*, base de toutes nos intuitions extérieures, *qu'on ne peut se représenter qu'un espace*, qu'il est essentiellement unique : *Denn erstlich kann sich nur einen einigen Raum vorstellen... Er ist wesentlich einig* (KrV, 75).

Kant a donc entrevu la possibilité de plusieurs géométries en 1747, quatorze ans après Saccheri (1733) ; mais plus tard, sous l'influence de son système définitif, il a abandonné cette idée juste.

B. Ce même écrit de 1747 contient le passage suivant sur les trois dimensions de l'espace : « Quant à l'impossibilité où nous sommes de nous représenter l'espace autrement qu'à trois dimensions, elle tient, ce nous semble, à ceci : nous recevons les impressions du dehors, selon la loi du rapport inverse du carré de la distance, et nous sommes ainsi faits que non seulement nous subissons de la sorte certaines impressions, mais aussi que nous agissons de même sur les corps extérieurs » (K, 175, note; L, 18, les deux fois avec un renvoi inexact au § 30 au lieu du § 10 et l'oubli des mots *carré de*).

Cette phrase étrange n'est-elle pas un exemple de galimatias double, c'est-à-dire n'ayant aucun sens, ni pour l'auteur, ni pour le lecteur ? Comme Kant parle d'impressions reçues et d'actions de nous sur les corps, la seule chose à déduire de ce passage, c'est qu'en 1747, comme Gauss

dans sa célèbre note de 1831, Kant regardait la tridimensionalité de l'espace comme un fait d'expérience. En 1781, il en fait une vérité nécessaire (KrV, 77) : l'intuition pure *a priori* s'ajoute au fait empirique pour lui conférer l'apodicticité (K, 174, note; L, 17-18, note).

C. Quatre fois au moins, Mgr Sentroul affirme que la géométrie physique est euclidienne. 1° Notre imagination est nettement euclidienne (K, 178, note ; L, 15, note). 2° La géométrie euclidienne est la géométrie phénoménale (K, 174 ; L; 17). 3° L'imagination écarte deux espèces de géométrie (K, 175 ; L, 19). 4° Il n'y a qu'une géométrie qui réponde à notre façon d'imaginer (K, 176 ; L, 19, un peu moins affirmatif).

Ces quatre assertions sont indémontrables parce que les géométries non euclidiennes rendent aussi bien compte des phénomènes géométriques du monde physique que l'euclidienne : quiconque ne sait pas cela ne connaît rien en géométrie non euclidienne. Nous avons d'ailleurs cité des faits où des droites semblent asymptotes l'une de l'autre comme en géométrie lobatchefskienne ; ou se rencontrent deux fois comme en géométrie riemannienne ; il n'y a pas, en faveur d'une interprétation euclidienne de la nature, de faits aussi nets d'expérience directe, c'est-à-dire où l'on ne corrobore pas l'impression visuelle au moyen de mesures aussi précises qu'on le peut.

D. Mgr Sentroul dit que la géométrie euclidienne est la seule qui corresponde au procédé naturel de l'esprit humain, car les géométries non euclidiennes sont plus difficiles que l'euclidienne et ont été trouvées tardivement (K, 173 ; L, 15).

La géométrie euclidienne, comme édifice logique rigoureux, n'est pas toujours plus simple ni plus ancienne que les géométries non euclidiennes. Ainsi la vraie théorie de la mesure des aires planes euclidiennes est très difficile et est toute récente, tandis que la même théorie est beaucoup plus simple et plus ancienne en géométrie non euclidienne

(Voir *Mathesis*, 1897, 265-266) ; le principe de dualité est évident en géométrie riemannienne, presque évident en géométrie lobatchefskienne, tandis qu'il est caché et a été longtemps inaperçu en géométrie euclidienne.

E. La géométrie euclidienne est la seule que Kant ait prise et qu'il pouvait prendre de son temps comme donnée (K, 173, 176), la seule qu'il connût (L, 16).

Erreur historique : Kant n'avait qu'à se souvenir de son écrit de 1747 et à se tenir au courant des travaux sur les principes de la géométrie : il eût pu lire Saccheri (1733), Klugel (1763), Lambert (1786), son savant correspondant, Legendre (*Géométrie*, 1794). Ces deux derniers lui eussent donné comme à Gauss, par un simple jeu de logique, sans calcul, la notion de constante spatiale, qui équivaut à la connaissance de la géométrie lobatchefskienne.

F. L'existence des géométries non euclidiennes à côté de la géométrie euclidienne constitue une difficulté sérieuse (K, 175), une difficulté nouvelle, d'ailleurs parfaitement soluble (L, 19).

Cette difficulté provient uniquement de ce que l'on suppose à tort, *a priori* que la géométrie appartient aux mathématiques pures, comme l'arithmétique et l'analyse. L'existence de deux théories ondulatoires de la lumière, celles de Fresnel et de F. Neumann, n'est pas une difficulté en philosophie. Il en est de même de l'existence des trois théories géométriques pour expliquer la géométrie physique laquelle est une partie de la physique ; elle est la physique mathématique des distances.

G. On dit qu'il y a trois espèces de droites, comme il y a trois ou plusieurs espèces de courbes : le cercle, l'ellipse, la cycloïde, la parabole, etc. ; mais aussi à chaque espèce répond une image différente, ce qui n'est pas le cas pour les lignes droites (K, 175-176). On ne dit pas qu'il y a trois espèces de droites, comme il y a trois ou plusieurs espèces de courbes, le cercle, l'ellipse, la cycloïde, la parabole, etc. Car ce qu'on appelle *espèces* de droites ne sont

pas des *espèces* proprement dites, mais trois acceptions différentes du même mot, étiquette générique, ce qui est tout différent (L, 19).

Les géomètres ne distinguent pas les courbes d'après leurs images, mais d'après leurs propriétés caractéristiques. La cycloïde appartient au groupe des courbes transcendantes radicalement différentes du groupe des courbes algébriques : *il est impossible de s'imaginer* la façon dont elle est courbe en ses points de rebroussement. Il y a une foule de courbes, par exemple, la courbe sans tangente de Weierstrass, la courbe de von Koch, appelée *curva mirabilis* par Cesàro, dont on ne peut se faire aucune image.

Le cercle est un cas particulier de l'ellipse, la parabole en est un cas limite ; tout le monde sait qu'il y a des ellipses, indiscernables à l'œil, dans un dessin aussi soigné que l'on veut, d'avec un cercle ou une parabole ; ce sont les définitions précises qui permettent seules de les distinguer. On appelle conique le lieu des points tels que le rapport de leurs distances à un point et à une droite soit constant. Si ce rapport, appelé excentricité de la courbe, est inférieur à l'unité, la conique est une ellipse (un cercle, dans le cas particulier où le rapport est nul) ; s'il est plus grand que l'unité, la conique est une hyperbole ; s'il est égal à l'unité, la conique est une parabole. Quand le rapport est l'unité ou un nombre très voisin, ellipse, hyperbole et parabole ont même aspect dans les dessins où on les représente. Après les coniques, viennent d'autres espèces de courbes non transcendantes, dites algébriques ; elles sont en nombre indéfini : on n'en a dessiné que très peu.

En géométrie générale, les droites euclidiennes, riemanniennes et lobatchefskiennes, bien qu'on ne puisse les considérer dans un seul espace à trois dimensions, forment un genre, parce qu'elles répondent à une même définition (ligne homogène déterminée par deux points suffisamment rapprochés) et que ces trois sortes de droites ont des propriétés analogues. De même, à cause de leurs propriétés

analogues, l'ellipse considérée sur un ellipsoïde, l'hyperbole et la parabole considérées sur un paraboloïde hyperbolique, peuvent être dites appartenir à un même genre, bien qu'on ne puisse placer ces trois courbes à la fois sur l'une ou l'autre de ces deux surfaces.

Trois droites de longueur a, b, c, formant un triangle rectangle d'hypoténuse a sont telles que $a^2 = b^2 + c^2$ ou que a, b, c vérifient les relations de la note du n° 2. On peut remplacer ces relations par la relation unique

$$a^2 = b^2 + c^2 - p\frac{s^4 + d^4 - 2a^4}{1.2.3.4} + p^2\frac{s^6 + d^6 - 2a^6}{1.2.3.4.5.6} - p^3\frac{s^8 + d^8 - 2a^8}{1.2..8} + \text{etc.}$$

où $s = b + c$, $d = b - c$; $\pm p$ est l'inverse du carré du paramètre de chaque géométrie, de sorte que $pr^2 = 1$, ou $pl^2 = -1$. Si $p = 0$, les droites sont euclidiennes; si p est positif, elles sont riemanniennes ; si p est négatif, elles sont lobatchefskiennes. La distinction entre les trois espèces de droites se fait uniquement par des concepts, comme pour les coniques. Nos dessins se rapportent toujours à des droites euclidiennes ou toujours à des droites non euclidiennes, puisque la nature est euclidienne ou presque euclidienne.

En géométrie élémentaire, le concept $p = 0$ est remplacé par les postulats 5 et 6 d'Euclide, compléments de définition qui spécialisent la notion générale de droite ; p positif équivant au postulat 5 et au contraire du postulat 6 ; p négatif au postulat 6 et au contraire du postulat 5.

Il y a d'ailleurs un parallélisme frappant entre les trois espèces de droites et les trois espèces de coniques : la droite euclidienne forme le passage entre les droites riemanniennes et les droites lobatchefskiennes comme la parabole entre les ellipses et les hyperboles.

8. *Secondes objections.* — Les secondes objections sont exposées dans L en cinq paragraphes dont les deux premiers sont seuls marqués I, II. Pour plus de clarté, nous indiquerons les autres par les chiffres romains III, IV, V.

I (L, 5-9) « Kant reconnait aux intuitions *a priori*, quand sous la forme de schème elles servent d'intermédiaire entre la sensation et le concept, ou pour l'élaboration d'un jugement, la plus grande plasticité » (L, 7). Kant aurait pu et un kantiste aujourd'hui peut considérer des triangles euclidiens, riemanniens et lobatchefskiens (L, 7, 8, surtout note 3 de la page 8, sous forme interrogative) et en déduire la possibilité des trois sortes d'espace.

Nous répondons : Kant n'est pas de cet avis ; il déclare qu'il ne peut y avoir qu'un seul espace, comme nous l'avons fait remarquer (n° 7, A) : *Der Raum ist wesentlich einig*, l'espace est essentiellement unique, et il a raison dans son système, où l'espace est une forme innée de l'entendement.

Les schèmes sont des lignes ou surfaces auxiliaires contenues implicitement dans la définition des figures étudiées, sauf dans un cas dont nous parlerons à propos du § III. Kant en donne un seul exemple, classique d'ailleurs en géométrie euclidienne, à propos d'un théorème du livre I des Éléments (KrV, 562). On peut toujours se passer des schèmes pour arriver aux propositions relatives aux figures, en recourant à des propriétés contenues dans la définition de ces figures. Mais si un kantiste prend dans l'espace, forme innée de l'entendement, comme schème, un triangle de paramètre p (positif, négatif ou nul) [1], par le fait même, toutes les figures qu'il peut considérer ultérieurement appartiendront fatalement à la géométrie qui correspond à cette valeur de p. *Il ne trouvera qu'un seul espace*, comme le dit Kant. Si nous ne connaissons *a priori* des objets que ce que nous y avons mis nous-mêmes (KrV, 29), l'intuition pure *a priori* s'ajoutant au fait empirique pour lui conférer l'apodicticité, l'espace expérimental de ce

1) Il suffit même qu'il prenne un seul point dont les distances aux sommets d'un tétraèdre de référence vérifient la relation de Lagrange (correspondant à $p = 0$) ou l'une des relations de Schering (correspondant à une autre valeur de p). Il sera impossible de fixer dans l'espace un second point ne correspondant pas à la même valeur de p que le premier point choisi.

kantiste correspondra aussi à cette valeur de p. Mais les géomètres non kantistes ont fait observer que les propriétés de cet espace s'expliquent tout aussi bien en supposant à p un nombre indéfini de valeurs très voisines de celle que le kantiste lui aura assignée. Il est donc impossible de choisir entre ces valeurs en nombre indéfini.

Le kantiste dont il est ici question pourra d'ailleurs étudier et admettre comme ensemble de vérités nécessaires, les collections de jugements analytiques *a priori* ayant les noms suivants : géométrie simplement elliptique ; géométries non archimédienne, non desarguesienne, non pascalienne, non pythagoricienne de Hilbert ; géométrie non legendrienne et géométrie semi-elliptique de Dehn. Mais il ne pourra s'imaginer qu'il s'y agit d'espaces, formes innées de l'entendement, sans les frapper d'*unicité* et de plus, pour quelques-unes, d'inapplicabilité aux objets perçus par les sens, par exemple, pour la première de ces géométries.

II (L, 9-14). 1 « Kant n'a pas compris ce que sont les jugements analytiques » (L, 12). 2 « Voici ce que dit Kant : donnez-moi une science extensive du savoir, par exemple, les mathématiques, j'ai le droit de dire : elle n'est pas analytique, car elle n'est pas faite seulement de tautologies voilées, et comme il n'y a pas de milieu entre analytique et synthétique, je conclus : elle est synthétique *a priori*, car elle est universelle et nécessaire » (L, 13). 3 « M. Mansion défigure, de très bonne foi d'ailleurs, l'idée de Kant sur les jugements synthétiques *a priori* (L, 9). Ce que M. Mansion ajoute des [= sur les] jugements synthétiques *a posteriori* n'est pas exact : il les confond avec les jugements de perception » (L, 13, note).

Réponse. Sur 3 et sur d'autres critiques encore de Mgr Sentroul, nous disons *transeant*, croyant inutile de les discuter. Quant à l'assertion 1, très bien prouvée, nous la trouvons irréfutable pour le fond et accablante pour Kant. S'il s'est trompé sur la nature des jugements analytiques, ne s'ensuit-il pas aussi qu'il a une idée fausse des jugements

synthétiques ? Quant au raisonnement relatif à 2, mis dans la bouche de Kant, il n'a évidemment aucune valeur. Kant, qui ne sait presque rien en mathématiques, déclare qu'elles constituent une science universelle et nécessaire. Comment peut-il le savoir ? Cette science n'est-elle pas aussi peu établie que la métaphysique ne l'est selon lui. Il y avait sans doute de son temps comme aujourd'hui, dans plus d'un manuel d'arithmétique, d'analyse, de géométrie ou de mécanique, quelques propositions fausses ; on y trouvait aussi des jugements analytiques *a priori*. Comment Kant peut-il savoir qu'il y en a d'autres, qu'il y a vraiment parmi les propositions de ces ouvrages un certain nombre de jugements extensifs du savoir, universels et nécessaires ?

III (L, 14-18). Dans ce §, Mgr Sentroul reproduit, en note ou dans le texte : les premières objections A, B, C, D, E (n° 7).

De plus, en note encore (L, 15), il croit réfuter la première objection de Gauss contre Kant (1831). Il la met sous notre nom et nous attribue à tort les caractères italiques et les caractères gras dont Gauss a souligné le mot essentiel (*vor***zeigen**) de sa critique.

Nous avons donné cette objection en abrégé au § I, n° 5, 1°. Nous croyons qu'il suffit de la reproduire tout au long pour que l'on en reconnaisse la force ; on verra que le mot souligné n'a pas le sens d'un verbe réfléchi :

1° (1831, 23 avril) « La distinction entre à droite et à gauche est en soi complètement déterminée, aussitôt que l'on a fixé, à volonté, le sens des mots en avant et en arrière dans le plan et des mots au-dessus et au-dessous par rapport aux deux faces du plan. Cependant nous *ne* pouvons communiquer aux autres l'intuition que nous avons de cette distinction *que* par des objets matériels présents devant nous ». Puis en note : « Kant a déjà fait ces deux remarques, mais on ne conçoit pas comment ce philosophe pénétrant a pu trouver dans la première une preuve de son opinion que l'espace *n*'est *qu*'une forme de notre intuition

extérieure, puisque la seconde remarque prouve si clairement le contraire et prouve aussi que l'espace, indépendamment de notre mode d'intuition, doit avoir une signification réelle » (GAUSS, *Werke*, II, 177).

2° (1846. 23 juin, 8 février). « Trois droites, AB, AC, AD, ..., non situées dans un même plan, peuvent être dans la même situation relative ou non que trois autres *ab*, *ac*, *ad*. La *différence* de ces deux systèmes *ne* peut *pas* se réduire à des concepts, mais seulement *se* **montrer** (*vorzeigen*) sur des objets réellement existants ». « Nous *ne* pouvons communiquer aux autres l'intuition que nous avons de cette distinction *que* par des indications relatives à des objets présents devant nous » (GAUSS, *Werke*, VIII, 248, 177).

Les figures ABCD ou *abcd* sont les seuls schèmes qu'il est impossible de remplacer par la considération de concepts y relatifs. Quand on y a recours, en géométrie, en astronomie, en physique (action des aimants sur les courants), et dans l'enseignement de ces sciences, il est nécessaire, comme tous les professeurs l'ont expérimenté pour eux-mêmes et pour leurs élèves, de se servir d'un modèle matériel pour distinguer les deux situations possibles de pareils systèmes.

IV (L, 18-20). Mgr Sentroul reproduit ici ses premières objections F, C, G en atténuant un peu F (voir n° 7).

V (L, 20-22). C'est le paragraphe où nous trouvons le plus d'explications à donner et de rectifications à introduire. Il renferme trois points qu'il faut bien discuter en détail.

1° « Plus récemment, M. Mansion a publié un travail intitulé *Gauss contre Kant sur la géométrie non euclidienne*. Ce travail ne renferme aucun argument nouveau... » (L, 20).

Cette assertion est inexacte : c'est là, qu'outre le second argument de Gauss, celui de 1832, publié seulement en 1898 et que nous avions trouvé en 1892, nous avons fait connaître tout au long, le premier argument de Gauss,

celui de 1831, que nous venons de reproduire au § III et auquel nous avions fait simplement allusion en 1892, sans le citer.

« Ce travail ne renferme aucun argument nouveau *que l'autorité de Gauss* » (L. 20). Mgr Sentroul ne semble pas se douter qu'elle est immense. Gauss, l'infaillible géomètre de Gœttingue, a fait des découvertes sans nombre, toutes restées dans la science, en arithmétique supérieure, en analyse, en géométrie infinitésimale, en astronomie, en physique mathématique; on a trouvé après sa mort, que son *Nachlass* en contenait d'autres de premier ordre qu'il n'avait pas eu le temps de publier, parce qu'il avait pour devise *pauca sed* MATURA. Parmi ces découvertes, enfouies pendant un demi-siècle dans le *Nachlass*, se trouve la géométrie non euclidienne. Le premier, il a vu que les propriétés de l'espace dépendent d'une constante expérimentale et c'est ainsi qu'il a conclu légitimement, d'une seconde manière, en 1832, à l'inanité des vues de Kant sur l'espace. Qu'on le veuille ou non, l'avis d'un aussi puissant esprit, appuyé d'ailleurs de raisons suffisamment explicites, bien que brièvement exprimées dans sa correspondance, a une grande autorité.

Mgr Sentroul se donne la peine de rétorquer l'argument tiré de l'autorité de Gauss, en mettant dans la bouche d'un kantiste sur Kant, en abrégé ce que nous avons dit de Gauss. Voici cette réplique, où Mgr Sentroul a oublié que Kant est mort en 1804 et que les arguments de Gauss n'ont été connus qu'en 1831 et en 1898 : « Gauss et Kant diffèrent d'avis ; or, il n'est pas possible que Kant n'ait pas compris Gauss ou qu'il ne se soit pas rendu à ses raisons si elles avaient été bonnes ; donc Gauss a tort » (L. 21).

Pour montrer la faiblesse de cette réplique, mettons en regard ce que nous avons dit de Gauss et ce que le kantiste aurait dû dire de Kant pour que les deux cas parussent semblables :

Mansion sur Gauss	*Un kantiste sur Kant*
« Pour ceux qui connaissent la profondeur et la tournure philosophique du génie de Gauss et qui savent la place presque unique qu'il occupe dans l'histoire des sciences mathématiques et physiques, il est bien difficile d'admettre qu'il n'ait pas compris la *Critique de la raison pure* ».	« Pour ceux qui connaissent la profondeur et la tournure mathématique du génie de Kant et qui savent la place presque unique qu'il occupe dans l'histoire des sciences philosophiques (logique, critique de la raison pure, de la raison pratique et du jugement, morale, religion naturelle), il est bien difficile d'admettre que Kant n'ait pas prévu les objections que Gauss devait faire à ses vues géométriques 27 ans après sa mort ».

L'argument n'est-il pas ridicule sous cette forme? Kant, en réalité, ne connaît les mathématiques, ni en détail, ni dans leurs principes. Chaque fois qu'il se hasarde à parler d'une proposition spéciale, c'est pour révéler son ignorance comme nous l'avons montré aux nos 4 et 5 [1]).

2° *Une absurdité en fait et en droit.* « Il n'est pas requis, pour discuter la philosophie des mathématiques, d'avoir pratiqué en détail les mathématiques; il suffit d'en connaître les principes et les procédés; la question est avant tout d'ordre philosophique. *A priori* donc Kant avait dans cette discussion plus d'autorité que Gauss » (L, 21).

1) Deux exemples encore, très élémentaires et d'autant plus probants : 1° Kant (KrV, 25) parle de celui *qui démontra le triangle isoscèle,* ce qui ne signifie rien [Par un *lapsus calami,* il y a dans le texte, *triangle équilatéral*]. 2° Il emprunte (KrV, 572) à je ne sais quel mauvais manuel une définition du cercle où l'on affirme que c'est une ligne *courbe,* sans dire qu'elle est plane. Kant remarque avec raison qu'il faudrait démontrer qu'elle n'est pas droite; mais il oublie de dire que l'on doit faire entrer dans la définition du cercle qu'il est une ligne plane. Kant ne connaissait-il pas les Éléments d'Euclide? Euclide a soin de supposer que le cercle est dans un plan par définition *(Élém.,* I, déf. 15) et il prouve (III, pr. 2) que trois de ses points ne sont pas en ligne droite.

Aristote, croyons-nous, connaissait plus de mathématiques et les connaissait mieux que Kant. Que l'on se souvienne de ce qu'il a écrit sur les indivisibles et la continuité *(Phys.,* VI, 1, 2), puis sur les sphères du système de Calippe *(Met.,* XII, 8).

Kant est mort en 1804 ; Gauss, né en 1777, a le premier démontré en 1799, le *principe* fondamental de l'analyse algébrique ; en 1801, il a publié les *Disquisitiones arithmeticae* où il dépassait, d'un seul coup, Euler, Lagrange et Legendre dans la plus difficile des sciences mathématiques, l'arithmétique supérieure : il en exposait les *principes* en appelant explicitement l'attention sur l'un des plus importants qui avait échappé à tous ses prédécesseurs (l'unicité de composition des nombres au moyen de leurs facteurs premiers) ; il démontrait le *principe* dit *loi de réciprocité* des résidus quadratiques ; il trouvait le *principe* sur lequel repose la possibilité de la résolution de ce problème : inscrire un polygone régulier dans un cercle ; dans une phrase lapidaire, qu'on n'a comprise que vingt-cinq ans plus tard, il montrait qu'il savait résoudre le même problème pour la lemniscate, ce qui impliquait d'autres découvertes dans la théorie des fonctions elliptiques. Depuis 1792, il avait d'ailleurs retourné de toutes les façons la question du postulat 5 d'Euclide et il était sur le chemin de la découverte de la géométrie non euclidienne. En fait, il était plus avancé sur les *principes* des mathématiques que n'importe quel géomètre et que n'importe quel philosophe. Et Mgr Sentroul ose dire qu'*a priori*, Kant avait plus d'autorité que Gauss dans la question des *principes* de la géométrie parce que lui, Kant, était philosophe de profession !

L'assertion générale : *pour discuter la philosophie des mathématiques, il suffit d'en connaître les principes et les procédés* n'est pas moins étonnante que celle qui se rapporte à Kant. Depuis la mort de Leibniz en 1716, il n'y a plus eu de philosophe proprement dit connaissant les principes des mathématiques (nous ne parlons pas des vivants) : principes de la théorie des nombres entiers, des fractions, des nombres incommensurables ; théorie des limites, théorie des ensembles ; principes de l'analyse infinitésimale ; théorie des nombres négatifs, des nombres imaginaires, des vecteurs, des quaternions, des nombres algébriques, des nombres

transcendants comme e et π ; premiers principes de la géométrie sur la droite et le plan ; théorie des longueurs, des aires et des volumes ; principes de la géométrie projective ; principes de la mécanique. Quiconque s'est occupé de ces questions difficiles en arrivera à la conclusion directement contraire à l'assertion de Mgr Sentroul : on ne peut connaitre à fond les principes des mathématiques, en faire la philosophie, que si l'on en a pratiqué les détails ; aucun philosophe, mort après 1716, ne l'a plus fait, même ceux qui comme Renouvier et Gratry avaient passé par l'Ecole Polytechnique de France. Les procédés, les principes des mathématiques sont liés entre eux, aux définitions, aux démonstrations des théorèmes, aux solutions des problèmes et à la philosophie de cette science d'une manière indissoluble. Qu'un philosophe qui connaît bien les mathématiques élémentaires essaie de comprendre la proposition suivante : *la fonction exponentielle a un point singulier essentiel à l'infini* et il en sera persuadé.

3° *Un malentendu.* « M. Mansion dit : Dans la *Critique de la Raison pure*, faute de bien savoir la définition du signe + et de 5, Kant ne voit pas que l'on peut prouver que $7 + 5 = 12$, par une suite de jugements analytiques. — Ce serait grave, en effet, d'ignorer ce qu'est 5 et ce qu'est une addition ; et sans être kantiste, on est honteux de penser que depuis un grand siècle, tant d'intelligences ont suivi dans ses erreurs un écrivain qui ne savait pas ce que signifie le chiffre 5 et le signe +... Si dans la république des philosophes contemporains, Kant a pu usurper un sceptre, ce fut à condition tout d'abord de n'avoir pas, pour des méprises trop grossières, mérité la férule » (L, 21-22).

Réponse. Nous n'avons pas reproché à Kant d'ignorer l'arithmétique intuitive élémentaire, comme le croit Mgr Sentroul ; mais la logique sur une question que Leibniz a résolue en principe, quand il a démontré que 2 et 2 font 4, dans les *Nouveaux essais sur l'entendement*

humain. Par définition, ajouter $n + 1$, nombre qui suit n, à un autre nombre, c'est y ajouter n, puis *un* ; 5, par définition, c'est le nombre qui vient après 4. Moyennant ces deux définitions, on prouve, par des jugements analytiques, que $7 + 5 = 12$. M. Couturat, dans son excellent article : *La philosophie des mathématiques de Kant* (*Revue de métaphysique et de morale*, mai 1904, p. 339 ; ou dans son livre *Les Principes des mathématiques*, Paris, Alcan, 1905, pp. 255-256) a fait la même remarque que nous et donné la démonstration complète.

Conclusion sur Kant. Kant parle avec assurance de choses qu'il ne connaît pas, comme nous l'avons montré plus haut et comme il est facile de le voir [1]). C'est pourquoi nous avons mauvaise opinion des *intelligences* qui se sont rangées sous son sceptre en arithmétique, en géométrie et en théorie de la connaissance, et il nous semble que sur ces points Mgr Sentroul est d'accord avec nous. Kant n'est un oracle, dans le domaine mathématique, que pour ceux qui sont encore plus ignorants que lui, et il en est de même dans les autres branches du savoir.

Nous sommes persuadé que Kant perdrait toute son influence de ce côté du Rhin, où l'on n'est pas idolâtre, si l'on faisait, si, par exemple, Mgr Sentroul, qui connaît si bien Kant, faisait une édition, une traduction, ou mieux une analyse annotée de la *Critique de la Raison pure*, des *Prolegomena* et de la dissertation latine de 1769-1770, où seraient signalées impitoyablement à chaque page les imprécisions de langage [2]), les contradictions, les erreurs que l'on y trouve ; la liste en a été faite peu à peu par les commentateurs de Kant. M. Couturat en a donné un

1) Il a violé ainsi le douzième commandement *(N'enseignez pas ce que vous ne connaissez pas)* et, par suite, le onzième *(Soyez droit et adroit)*.

2) Mgr Sentroul a très bien indiqué une confusion et une erreur fondamentale de Kant. Dès le second alinéa de la Critique (KrV, 46), Kant y introduit l'ambiguïté en employant *Erfahrung* dans deux sens différents, puis le principe d'un

certain nombre dans l'article indiqué plus haut. Dans la préface de son livre, il cite le passage suivant de Vaihinger : « La *Critique de la Raison pure* est l'œuvre la plus géniale et *la plus pleine de contradictions* de toute l'histoire de la philosophie »! (*Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft,* II, Préf., 1892).

Au lieu de reprendre le problème de la connaissance où l'avaient laissé les grands scolastiques, de tâcher de perfectionner et de compléter la vieille solution, comme avait essayé de le faire Boscovich (1758) [1]) pour y faire entrer les questions nouvelles que les progrès des sciences de la nature avaient soulevées, Kant a préféré en donner une originale, mais insuffisamment digérée, qui n'était pas même admissible pour la plus simple des sciences, les mathématiques [2]). C'est ainsi que Kant a été pour lui-même et est toujours pour la troupe moutonnière de ceux qui le suivent, *un assembleur de nuages*, νεφεληγερέτα, comme eût dit Homère.

III

UNE FICTION : KANT APPREND LES MATHÉMATIQUES DE SON TEMPS ET EST SUR LE POINT DE RENONCER A LA « CRITIQUE »

9. *La fiction.* — Que serait-il arrivé de la *Critique*, si Kant avait appris les mathématiques de son temps? Répondons par une fiction :

subjectivisme dont il n'a conscience qu'à moitié et qu'il repousse tant qu'il peut dans les *Prolegomena*. Selon lui, la raison introduit un supplément *(Zusatz* dans les données de l'expérience (1er sens) pour la transformer en connaissance expérimentale (2^d sens) (SENTROUL, *Les préambules de la question kantienne*, R N S, 1907, XIV, 197-219 ; voir 208).

1) On rend irréprochable l'essai de Boscovich en prenant comme centre d'action, pour chaque particule de matière *étendue* et *active*, le centre de figure ou un autre point de cette particule.

2) Vingt ans après Kant, les traditionalistes auraient vu tout de suite aussi

« Au milieu du chemin de sa vie, *nel mezzo del cammin di sua vita*, comme dit Dante, ou plutôt un peu après, en 1769, Kant a écrit, à la hâte et avant de voir bien clair dans sa propre pensée, la dissertation latine *De mundi sensibilis et intelligibilis forma et principiis*, qui contient le principe de quelques-unes des erreurs fondamentales de la *Critique de la raison pure*.

» L'Allemagne n'avait plus de vrai savant créateur depuis la mort de Leibniz. L'Académie de Berlin, dont le protecteur officiel, Frédéric II, n'avait nullement l'esprit scientifique, ne comptait en fait de vrais géomètres que des étrangers, suisses, français, italiens, comme Euler, Daniel Bernoulli, Lambert, d'Alembert, Lagrange, quelques-uns non résidents d'ailleurs. Kant, confiné dans la ville relativement petite de Kœnigsberg, n'y connaît aucun savant allemand qu'il puisse consulter ; mais il est en relations épistolaires avec Lambert, homme d'un vaste savoir ; Lambert ne lui a pas caché que les conclusions de la dissertation latine lui semblent fausses : le temps et l'espace qui obéissent toujours si exactement aux lois des mathématiques, doivent correspondre à des réalités.

» Les lettres de Lambert font rentrer Kant en lui-même ; il a d'ailleurs reconnu qu'il est difficile de faire sortir de la dissertation latine tout ce qu'il en avait espéré, tout ce qu'il avait entrevu pour les mathématiques, la physique et la métaphysique. En scrutant sa conscience, il doit bien avouer que dans sa jeunesse, il a écrit sur la force vive deux cents pages (1747), sans avoir bien saisi ce que les géomètres en ont dit [1]) ; il n'est pas du tout sûr non plus d'avoir respecté, dans sa Cosmogonie, les lois de la gravitation.

« Au fond, il ne connaît qu'un peu d'arithmétique, de géométrie et d'algèbre élémentaires et il sent que c'est trop

l'erreur de leur théorie de la connaissance, s'ils l'avaient appliquée aux mathémathiques.

1) Ni Duhem, ni Mach, ni Planck, dans leurs ouvrages sur l'histoire de la Mécanique ou du principe de la conservation de l'énergie, ne disent rien de ce

peu. Il se décide à demander à Lambert de le guider dans le choix des livres qui peuvent le mettre au courant des vraies mathématiques de l'époque. Lambert répond au plus vite : prenez Euclide pour base ; bien entendu les quatre livres arithmétiques (7, 8, 9, 10) aussi bien que les neuf géométriques (1-6, 11, 12, 13), par exemple l'édition gréco-latine de Gregory (1703), ou la vieille et excellente traduction française de Henrion. Puis, comme continuation, le *Traité des fluxions* de Maclaurin (1742 en anglais, 1749 en français), qui contient sous la forme synthétique ancienne toute la substance des traités d'Archimède et des *Principes* de Newton, en même temps que le calcul infinitésimal sous la forme analytique que lui a donnée Newton. Si Maclaurin lui semble difficile, et il l'est, que Kant ait recours aux écrits d'Euler, qui le conduiront graduellement des premiers éléments aux spéculations les plus hautes : *Algèbre* (1770) ; *Introduction à l'analyse des infiniment petits* (1768) où il trouvera, outre beaucoup d'algèbre et d'analyse sous une forme claire, la géométrie analytique de Descartes même appliquée aux surfaces ; le *Calcul différentiel* (1755), le *Calcul intégral* (1768-1772) ou au moins leurs premiers principes ; les *Lettres à une princesse d'Allemagne* (1768) contenant beaucoup de bonne logique et de bonne philosophie de la nature et tout ce qu'il y a de plus solidement établi en physique. Enfin, pour couronner le tout, la *Dynamique* et le *Traité des fluides* de d'Alembert (1743, 1744) où sont employées les mêmes notations que chez Euler.

» Kant est un peu effrayé de la grandeur de la tâche qu'il va entreprendre. Mais il se met à l'œuvre avec courage et au début tout va bien. Il goûte fort les trois premiers livres arithmétiques d'Euclide qui le conduisent bien plus loin qu'il ne l'avait cru : il s'étonne d'y trouver déjà le

premier principe de Kant. Mais Dühring, dans le § 155 de sa *Kritische Geschichte der allgemeinen Principien der Mechanik* (Leipzig, Fues, 1877), remarque à propos de cette dissertation *wie wenig Kant von den Principien der Mechanik begriffen hatte* (p. 387).

célèbre procédé logique du passage de n à $n+1$ (*Éléments*, IX, 9) que ses contemporains attribuent à Jean Bernoulli, et Pascal à Maurolycus. Mais le livre X d'Euclide et Maclaurin le rebutent : les mathématiciens lui semblent bien subtils et bien minutieux dans leurs recherches de limites, bien exigeants dans leurs preuves ; il s'avoue intérieurement qu'il ne savait presque rien en 1770. Quant à Euler, il le séduit en le conduisant pas à pas jusque bien haut et bien loin, en algèbre, en analyse et en géométrie, bien qu'il en perde parfois haleine. Mais Lambert lui en explique les points difficiles : il apprend ainsi avec stupéfaction que les infiniment petits d'Euler et les fluxions finies de Maclaurin sont au fond des notations équivalentes employées pour exprimer des propositions relatives à des grandeurs fixes ! Il regrette de plus en plus d'avoir écrit sur la force vive et sur la cosmogonie.

» Mais il y a plus ; il voit que sa dissertation latine ne contient que cette vérité banale : on ne peut distinguer la droite de la gauche par des concepts, c'est-à-dire que l'étendué des corps est une réalité *sui generis*. Le reste lui semble sans valeur ; il s'aperçoit qu'il a écrit trop précipitamment aussi sur l'intuition innée qui impose ses lois au monde sensible ; sous l'influence d'Euler, de d'Alembert, de la seconde partie des *Fluxions* de Maclaurin, la vérité du vieil adage pythagoricien lui apparaît : *les nombres régissent le monde*. Par suite, dans sa dissertation, il n'avait absolument rien de neuf à enseigner à ses contemporains sur l'espace, la géométrie, la physique. Les géomètres de son temps avaient tout dit, tout avec une précision qu'il admire sans pouvoir l'atteindre ; sa dissertation latine n'est bonne qu'à envoyer au pilon. Ce ne sont pas des intuitions subjectives ajoutées à l'expérience, mais les idées de nombre, abstraites des sensations, qui constituent le vrai moyen pour étudier avec une approximation toujours plus grande le monde sensible ; et c'est ainsi que procèdent les grands

géomètres français, anglais, russes et italiens, ses contemporains.

» Hélas! Lambert meurt en 1777, avant d'avoir pu communiquer à Kant la dissertation qu'il a écrite sur la théorie des parallèles; il aurait voulu auparavant la revoir et la corriger. Elle aurait peut-être mis Kant sur la voie de la géométrie non euclidienne. Privé de son guide, Kant ne peut plus avancer, ni dans les *Fluxions*, ni dans la *Dynamique*. Peu à peu, les idées nouvelles puisées chez Euler, d'Alembert, Maclaurin s'obscurcissent. Il revient à sa dissertation latine, il n'en voit plus la différence avec la science contemporaine : il s'en réintoxique! »

10. *La réalité.* — La fiction des pages précédentes n'était qu'un rêve. Dès 1771, Kant a esquissé la *Critique*, il l'a publiée en 1781, il a tâché de l'expliquer dans les *Prolegomena* (1783), de la corriger ou de l'étendre dans la seconde édition (1787). Dans la nuit scientifique et philosophique qui pesait sur l'Allemagne depuis plus d'un demi-siècle, les lueurs de la *Critique* furent prises pour une aurore. Jusqu'à Trendelenburg (1840) et bien au delà, on regarda Kant comme un nouveau Socrate (Tennemann). Depuis sa mort en 1804, d'innombrables travailleurs intellectuels en Allemagne et ailleurs ont commenté son œuvre, ont tâché de la ramener à l'unité et d'en faire jaillir quelque lumière sur le monde, l'âme et Dieu. Vains efforts! Kant n'avait pas appris les mathématiques supérieures; par suite, il ne pouvait rien dire d'essentiel, même dans la partie la plus humble de la philosophie, la cosmologie, ni ses exégètes non plus et pour la même raison. Pour éclairer les domaines plus élevés de la philosophie, ce qui leur manque à tous, c'est la théorie traditionnelle de la connaissance et la tradition elle-même.

IV

SUPRÊME IMPORTANCE DES MATHÉMATIQUES EN COSMOLOGIE, AU XX[e] SIÈCLE

11. *Les grands philosophes ont connu les mathématiques.* — Les grands philosophes du passé, par exemple, Platon, Aristote, saint Augustin, saint Thomas d'Aquin, Descartes, Leibniz, ont bien connu les mathématiques de leur temps et quelques-uns même ont contribué à leurs progrès. On doit à Platon l'analyse des anciens, si différente de celle des modernes, et si précieuse comme méthode d'invention, non seulement en mathématiques, mais dans toutes les sciences déductives. Aristote a bien étudié l'idée du continu et chassé les indivisibles du domaine des mathématiques et de la physique, comme moyen de démonstration. Les livres mathématiques de saint Augustin ne nous sont pas parvenus ; mais nous savons par les *Confessions* qu'au second stade de sa conversion, ce sont ses connaissances astronomiques qui l'ont débarrassé du manichéisme ; dans un premier stade, l'*Hortensius* de Cicéron l'avait guéri de ses folles ambitions de rhéteur. Saint Thomas d'Aquin ne nous a pas laissé d'écrit sur les mathématiques, mais il montre incidemment qu'il connaît l'arithmétique, la géométrie, l'astronomie ; ainsi, parlant des corps célestes et de leurs mouvements, il distingue très bien ce qui est prouvé de ce qui est hypothèse ; il remarque, avec une netteté toute moderne, que telle supposition qui explique les phénomènes astronomiques n'est pas nécessairement vraie, quoi qu'en pense Aristote. Cette remarque, méditée davantage, eût suffi pour empêcher l'inutile débat entre Galilée et ses contradicteurs. Descartes a inventé la géométrie analytique, fait faire un progrès considérable à l'algèbre et signalé la relativité de tout mouvement local ; il a ainsi posé les premiers principes de l'arithmétisation de la géométrie et

de la mécanique. Leibniz a trouvé les vraies définitions de la droite et du plan ; imaginé la théorie des vecteurs plus d'un siècle avant Cauchy, Grassmann, Hamilton et de Saint-Venant ; enfin inventé, en même temps que Newton, l'analyse infinitésimale, cette clef qui ouvre toutes les portes dans l'étude des grandeurs continues.

Les mathématiques seules n'ont pas empêché Platon, Descartes, Newton, Leibniz d'avoir des vues contestables en cosmologie ; mais ce sont les mathématiques mêmes qui ont permis aux successeurs de ces philosophes géomètres, à Boscovich et à Euler, par exemple, de corriger ces vues les unes par les autres et de pénétrer bien plus loin en philosophie naturelle qu'au moyen âge et à la Renaissance.

Dans les grands exemples cités plus haut, qui montrent l'utilité de l'alliance des mathématiques avec la philosophie, il y a comme une exhortation aux jeunes philosophes à devenir vraiment mathématiciens.

Au XVII[e] siècle, Galilée faisait remarquer que *la nature est un livre écrit en caractères mathématiques*. Pour lire ce livre, pour déchiffrer ce manuscrit de Dieu, suivant la belle expression de Longfellow, il faut connaître la langue dans laquelle il est écrit. C'est nécessaire pour la connaissance des faits, du ὅτι, comme on disait autrefois ; c'est plus nécessaire encore pour en étudier les dernières raisons, la philosophie, le διότι : car les mathématiques sont un instrument admirable pour remonter des faits à leurs causes et inversement, comme on le sait surtout depuis la découverte de l'analyse infinitésimale.

Montrons-le plus en détail, en passant les diverses sciences en revue.

12. *Les mathématiques ont envahi les sciences de la nature.* — Inutile de revenir sur la géométrie. Gauss, Lobatchefski et Bolyai ont prouvé qu'elle est une partie de la physique, car elle renferme une donnée expérimentale, la constante spatiale, qu'il est impossible de déterminer

a priori et qu'on ne peut déterminer qu'approximativement.

La mécanique rationnelle, depuis un quart de siècle, a aussi approfondi ses propres principes de manière à intéresser vivement les philosophes. Depuis l'ouvrage posthume de Hertz, elle étudie non seulement les systèmes holonomes, mais aussi ceux qui ne le sont pas et les cadres de la mécanique de Newton et de Lagrange sont beaucoup dépassés. De plus, depuis De Tilly, il y a une mécanique abstraite lobatchefskienne et une riemannienne, toutes prêtes pour l'étude du monde physique, si l'on trouve quelque jour qu'il est lobatchefskien ou riemannien. Mais déjà, la géométrie non euclidienne peut servir à étudier analytiquement le *principe* dit de *relativité* de Lorentz et d'Einstein. On entrevoit, dans ces nouveaux chapitres de la science, la possibilité de faire entrer le temps comme une quatrième dimension dans les calculs de la mécanique et d'exprimer la manière dont les masses semblent varier dans tout mouvement.

L'astronomie a eu dès l'antiquité une armature mathématique. Depuis le système d'Eudoxe, en passant par ceux d'Hipparque et de Ptolemée, de Copernic et de Képler, jusqu'à celui de Newton, on n'a jamais pu exposer les mouvements de notre système solaire, sans recourir aux plus hautes mathématiques de chaque époque. Mais nous osons dire qu'aucun philosophe non initié à la plus belle géométrie ne peut se douter de la puissance des mathématiques pour discuter les problèmes de l'origine du monde ou le phénomène grandiose des marées sur notre globe. En 1632, dans le *Dialogo*, Galilée croyait expliquer les marées par la combinaison de la rotation de la Terre et de sa révolution autour du Soleil ; pour lui, c'était la seule preuve péremptoire du mouvement de la Terre. Un des théologiens consultés par ses juges, Z. Pasqualigo, qui savait l'astronomie, faisait remarquer avec raison que la théorie de Galilée était impuissante à rendre compte des

faits, car elle impliquait qu'il n'y avait qu'une marée haute par jour [1]).

Que l'on compare cette ancienne étude au troisième volume de la *Mécanique céleste* de Poincaré, où il expose les recherches les plus récentes des astronomes et spécialement celles de Georges Darwin sur la matière et l'on verra quelle prise puissante l'analyse mathématique a sur le monde réel pour en expliquer les phénomènes et en prédire l'avenir. — Sur l'autre question, celle de la cosmogonie que Descartes, Leibniz (et même Kant pour sa confusion) ont abordée avant Laplace, Poincaré a aussi publié un volume, résumé de ses dernières leçons à la Sorbonne. Un philosophe qui y a assisté nous a redit sa stupéfaction en voyant comment Poincaré parvenait à soumettre à la critique de formules précises les recherches les plus diverses et même les plus vagues en apparence. Quiconque ouvrira les *Leçons* de Poincaré *sur les hypothèses cosmogoniques*, se dira que les hautes mathématiques semblent un télescope pour plonger à la fois dans le passé et l'avenir du monde, et un télescope indispensable.

La physique traditionnelle, un peu moins mathématique que l'astronomie, est arrivée peu à peu à diverses lois générales qui sont probablement applicables à tout l'univers supposé fini : la conservation de la masse, la conservation de l'énergie, la tendance de l'entropie vers un maximum, ou mieux, la loi de la dégradation de l'énergie, de sa transformation perpétuelle en énergie inutilisable. Elles ne peuvent se comprendre ni se formuler sans le secours de l'analyse mathématique.

1) A. Favaro, *Galileo e l'Inquisizione. Documenti del processo Galileiano* (Firenze, G. Barbèra, 1907), p. 98, l. 90-93. La manière de voir de Galilée se trouve en abrégé dans la préface de son livre et tout au long dans la 4me journée du *Dialogo*. Nous citons ici la raison de Galilée et l'objection de Pasqualigo, parce que, aujourd'hui encore, en général, amis et ennemis de Galilée, des Congrégations romaines et de l'Eglise catholique croient, sans consulter les textes, que *la preuve* du grand physicien démontrait vraiment le mouvement de la Terre autour du Soleil, centre immobile du monde.

Ces grandes lois de la physique laissent-elles quelque jeu au libre arbitre et à la quasi-liberté des mouvements chez les animaux ? Les géomètres ont répondu affirmativement par deux théories dues, l'une à De Tilly, l'autre à M. Boussinesq. Elles ne sont nullement en opposition l'une avec l'autre, mais s'entr'aident et se complètent.

Les recherches récentes sur les *quanta* font entrevoir de nouvelles lois physiques où les nombres entiers joueront le rôle principal ; elles reposeront sur la partie la plus difficile des mathématiques, la théorie des nombres ou arithmétique supérieure. Au lieu du mot de Platon, ἀεὶ ὁ Θεὸς γεωμετρεῖ, on devra mettre comme épigraphe aux futurs traités de physique théorique le mot de Jacobi : ἀεὶ ὁ Θεὸς ἀριθμητίζει.

Quand nous parlons de physique théorique, il faut l'entendre dans le sens le plus large : elle comprend non seulement la théorie de la chaleur, l'étude de la lumière et celle de l'électricité, si étroitement unies depuis Maxwell, mais aussi toute la chimie devenue mathématique avec Gibbs et ses continuateurs, par l'intermédiaire de la thermodynamique et, en même temps, reliée aux théories électriques depuis les recherches d'Arrhenius et de J. J. Thompson. Tout récemment, d'autres savants ont vérifié les spéculations les plus hardies sur les atomes considérés comme centres de systèmes de corpuscules d'électricité négative, en étudiant des cristaux au moyen de la lumière. La théorie atomique fait ainsi sans cesse de nouveaux progrès ; elle rencontre aussi des adversaires résolus dans d'illustres physiciens comme Duhem, parce qu'ils parviennent à exprimer tous les faits dans leurs traités d'*Énergétique*, en ne recourant qu'à des hypothèses en moindre nombre que dans la théorie atomique. Mais partisans ou adversaires de cette théorie écrivent leurs spéculations avec les caractères mathématiques dont parlait Galilée au commencement du XVIIe siècle.

De notre temps, la biologie à son tour a abouti à des lois mathématiques sur les questions les plus importantes rela-

tives aux espèces, aux races, aux variétés. Elle ne se contente plus de recherches qualitatives plus ou moins vagues sur ces sujets, comme celles qui se rattachent aux noms de Lamarck et de Charles Darwin. Les biologistes veulent des lois biométriques précises depuis que les travaux de Mendel, à peine postérieurs au livre de Darwin, ont fait leur chemin dans le monde scientifique. En même temps, on s'aperçoit que la vieille loi binomiale de Quetelet sur les variations du type humain a une portée biologique générale. Sans une connaissance très sérieuse de l'algèbre, on ne peut plus comprendre l'énoncé d'une foule de résultats numériques touchant les plantes et les animaux.

Dans le domaine matériel de l'activité humaine, en économie sociale, en politique, les faits commencent à se grouper en lois mathématiques-limites qui, à cause de leur puissance inéluctable dans la vie des nations, ne peuvent être ignorées des historiens ni des moralistes.

Citons la *loi du dépérissement* de toute chose, entrevue déjà par les anciens : *Debemur morti nos nostraque... mortalia facta peribunt* (Horace). Dépérissement naturel sous l'empire des éléments, dépérissement artificiel causé par les vices de l'homme (paresse et frivolité, immoralité, orgueil, vol ; guerre). La loi du dépérissement est un cas particulier de la loi de la dégradation de l'énergie, de sa transformation en énergie inutilisable. Parmi les économistes, ceux-là seuls se font une juste idée de la rapidité terrible de l'action destructive de cette loi qui comme Vauban, Le Play manient facilement les chiffres et, en particulier, les formules mathématiques relatives à l'escompte composé. Les économistes littéraires n'en ont qu'une idée vague.

Les lois mathématiques-limites de l'économie politique ou sociale mettent des bornes aux prescriptions légales ou privées que l'on peut imposer aux hommes au nom du droit public ou de la morale. Sous peine de raisonner dans le vide et de légiférer dans l'utopie, les philosophes qui

s'occupent des lois de la vie sociale ne pourront plus à l'avenir ignorer ces lois mathématiques qui restreignent la liberté humaine. De même les historiens qui veulent expliquer les grandes catastrophes historiques, doivent aussi tenir compte de la loi du dépérissement dont l'action est accélérée par la paresse, le luxe, etc. Si l'empire romain presque entièrement chrétien s'est écroulé, par exemple, sous les coups de barbares chrétiens aussi, mais plus laborieux, c'est qu'il reposait sur des bases économiques fausses, le travail servile et un luxe insensé improductif. Maintes institutions monastiques très belles du moyen âge ont succombé dans la période suivante, parce que les parasites de la commende en dévoraient les revenus et que ceux-ci n'étaient plus sans cesse créés à nouveau par un labeur fécond. La civilisation matérielle si brillante de l'Occident de l'Europe moderne et de l'Amérique court les mêmes dangers à l'heure actuelle que les vieilles civilisations de l'Egypte, de Ninive, de Babylone, de Suse, d'Athènes, de Carthage et de Rome : la loi du dépérissement par le luxe et le vice ne cesse d'en miner les bases. Ainsi s'expliquent les progrès et les revendications toujours plus âpres du socialisme dans les pays les plus riches en apparence, mais où la richesse est mal distribuée ou immobilisée dans des œuvres d'art déprimantes, de valeur négative au point de vue esthétique ou moral.

Mathématiques appliquées, astronomie, physique et chimie, biologie, économie sociale, toutes les sciences du monde matériel nous conduisent à la même conclusion : l'élite des philosophes et évidemment des théologiens, qui doivent tous être philosophes, gardiens des plus hautes et des plus importantes vérités morales et religieuses nécessaires à l'humanité, doivent y joindre la connaissance des vérités mathématiques fondamentales, pour pouvoir parler leur langue aux hommes occupés à l'étude ou à l'utilisation pratique des lois de la nature, dans les divers domaines de

l'activité humaine : ingénieurs et commerçants, naturalistes et médecins.

Les mathématiques ont donc une importance suprême au xxe siècle.

V

DEUX CONSÉQUENCES : ORGANISATION DE L'ENSEIGNEMENT ; HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

13. *Les mathématiques élémentaires constituent une branche fondamentale de l'enseignement.* — Nous avons surtout deux espèces d'idées : les idées de grandeur ou idées mathématiques auxquelles on ramène de plus en plus toutes celles qui sont relatives au monde extérieur, où *tout est fait avec nombre, poids et mesure ;* les idées morales, esthétiques et religieuses, disons, pour abréger, les idées morales, relatives au monde intérieur, dont la loi est *Excelsior !* Depuis notre première enfance jusqu'à notre dernier jour, nous employons toutes nos facultés dans le domaine des idées de grandeur, comme dans celui des idées morales ; nous acquérons ces idées par abstraction à l'aide de représentations sensibles concomitantes, nous jugeons, nous raisonnons ; nous exerçons notre imagination, notre mémoire, notre volonté dans le double domaine des idées mathématiques et des idées morales, des jugements et des raisonnements y relatifs.

L'étude des mathématiques développe spécialement les facultés dans l'ordre des idées de grandeur, celle des lettres et de la religion les développe dans l'ordre des idées morales. Sans ces deux études, même à l'école primaire, mais surtout au collège qui prépare à l'enseignement supérieur, on est un homme incomplet ; toute autre étude est plus ou moins accessoire. Les branches principales, c'est-à-dire les plus éducatives dans l'enseignement secondaire,

sont donc la religion d'abord ; ensuite les langues anciennes, instrument unique de gymnastique intellectuelle et sans lesquelles on ne peut étudier à fond à l'université, ni les origines du Christianisme, ni celles de la société chrétienne ; la langue maternelle, organe indispensable de la vie sociale de chaque nation ; les mathématiques élémentaires, seule science qui puisse s'enseigner scientifiquement au collège, suivant un mot profond de notre grand physicien, Joseph Plateau. Les sciences physiques où l'on ne peut que vérifier les lois sur des cas particuliers sans les prouver complètement ; les sciences naturelles, plus compliquées encore, où l'on ne peut guère apprendre directement que des faits isolés ; les langues étrangères où l'on ne peut exceller qu'au détriment de la langue maternelle ; l'histoire et la géographie, sciences où le témoignage du maître est tout ; toutes ces branches accessoires n'appartiennent pas à la partie principale du programme des vraies humanités : religion, — langues anciennes et langue maternelle, — mathématiques.

Ces branches fondamentales sont accessibles à tout élève d'intelligence et de volonté moyennes, contrairement à ce préjugé très enraciné qu'il faut pour cela des dispositions spéciales. Ce préjugé est soigneusement entretenu par les élèves paresseux, avec la complicité des parents trop faibles et de maints professeurs de langues anciennes qui croient naïvement que leur branche d'enseignement est seule éducative.

Ce qu'un jeune homme a bien appris dans les branches fondamentales, il le sait pour toujours et comme son professeur ; il n'en peut être de même dans les branches accessoires.

Mais s'il se destine spécialement à la philosophie, s'il veut lire plus tard et comprendre n'importe quelle page des œuvres de Descartes et de Leibniz, il faut qu'il ait plus de courage et plus de connaissances, et pour les acquérir il lui faut des aptitudes spéciales pour les mathématiques : il doit

apprendre de plus, au collège et à l'université, les compléments d'algèbre, la géométrie analytique, l'analyse infinitésimale et la mécanique rationnelle [1]). A ce prix, mais à ce prix seulement, il pourra explorer les confins de la science et de la philosophie, et, comme nous allons le dire, faire de vraies études d'histoire de la philosophie, là où elle touche aux sciences de la nature.

14. *Desiderata dans l'histoire de la philosophie.* — Les sciences mathématiques, physiques et naturelles font sans cesse des progrès dans deux directions contraires, vers leur périphérie ou vers leur centre ; ou bien elles étendent leur domaine, abordent et résolvent des questions nouvelles ; ou bien elles approfondissent leurs premiers principes, en cherchent les connexions logiques et en éprouvent la solidité. De ce côté, elles rejoignent la philosophie. Les historiens de cette dernière science doivent évidemment tenir compte de ces travaux sur les confins de la science et de la philosophie, les faire connaître à leurs lecteurs pour faire surgir de *nouveaux explorateurs des premiers principes* dans des parties des sciences que l'on ne songeait pas autrefois à étudier d'aussi près.

Ce travail est commencé. Citons-en quelques exemples.

On a créé au XIXe siècle une logique algorithmique, analogue à une algèbre généralisée. Elle a permis de découvrir le vice caché de certains raisonnements sophistiques très subtils, comme on peut le voir dans les écrits de Peano, de ses émules et de ses adversaires.

La géométrie non euclidienne a fait naître la critique des postulats, non seulement en géométrie, mais en arithmétique, en analyse, en mécanique, en physique, en biologie.

On a recherché dans le passé médiéval l'origine de maintes idées modernes que l'on croyait nées subitement dans la tête de l'un ou l'autre savant de la Renaissance ou

1) C'est ce qu'avait fait, en Belgique, sans aucun maître, le regretté Léon de Lantsheere.

des temps modernes. Duhem a renouvelé ainsi l'histoire de la mécanique : par exemple, il a fait remonter jusqu'à Jean Philopon, le vieux commentateur chrétien d'Aristote, la première idée de la loi de l'inertie, à Buridan, celle de la loi de la chute des corps graves, etc., etc. Le livre de Liebig sur François Bacon et celui de Théodore-Henri Martin sur Galilée ont montré aux savants et aux philosophes la fausseté de la légende qui attribue au célèbre chancelier prévaricateur une influence qu'il n'a jamais eue sur les progrès de la science moderne ; au contraire, le grand physicien de Florence avait eu avant lui des vues précises sur la recherche des lois de la physique, et avait su très bien les mettre en pratique. Quelque jour, un savant du xx[e] siècle, érudit et patient, fera sans grand'peine sur la théorie de l'induction de Stuart Mill, si louée par Taine, un livre analogue à celui de Liebig sur Bacon, parce que cette théorie n'analyse qu'un nombre infime des circonstances qui peuvent rendre difficile à débrouiller l'écheveau où tel physicien ou biologiste cherche le fil conducteur devant le conduire à une loi nouvelle.

Que conclure de ces exemples ? Que des géomètres ou des physiciens, connaissant la philosophie, ou des philosophes connaissant les mathématiques et la physique doivent introduire dans l'histoire de la philosophie des études critiques sur les savants ou les métaphysiciens inventeurs qui se sont occupés des confins de la science et de la philosophie. On a publié naguère des études sur la philosophie de Poincaré, sur la philosophie de Duhem, dans les deux cas, semble-t-il, sans tenir compte suffisamment de l'ensemble et des connexions de tous leurs travaux. Il faudrait, selon nous, faire des monographies semblables, ou plus compréhensives encore, sur la plupart des grands savants du passé : Gilbert (1540-1602), Galilée, Képler ; Descartes, Huygens ; Leibniz, Newton ; d'Alembert, Euler, Laplace ; Ampère, Faraday, Quetelet, Lord Kelvin, Helmholtz ; sur d'autres

encore, dont les noms ne nous reviennent pas ou que nous ne connaissons pas suffisamment pour oser les mettre dans cette liste. Ne serait-on pas heureux de savoir, fût-ce même en ne comprenant qu'à moitié, ce que ces grands inventeurs ont pensé sur le dernier pourquoi des sciences qu'ils ont enrichies de leurs découvertes; d'avoir des indications précises sur ce qu'ils ont trouvé, sur leurs erreurs aussi, s'il y a lieu? Ce serait plus intéressant que les monographies superficielles qui paraissent tous les ans sur des philosophes qui n'ont rien inventé, sauf des erreurs réfutées et abandonnées, comme Montaigne, ou Bacon, ou Juste-Lipse, ou Hobbes, ou Locke, ou Condillac, ou Cousin, ou Taine, etc., etc.

Bordas a écrit sur Descartes une monographie (1843) du genre de celles que nous faisons le vœu de voir publier. Il y suit, autant qu'il le peut, tous les courants qui ont leur source dans les spéculations cartésiennes, les juge hardiment du point de vue qu'il a adopté et fait comprendre jusqu'à un certain point l'extraordinaire influence du cartésianisme au XVIIe siècle.

Nous exhortons les adeptes de la philosophie traditionnelle d'Aristote et de saint Thomas à imiter ce travail dans des monographies sur Leibniz, sur Euler, sur Ampère, etc., mais en se souvenant toujours de l'épigraphe du livre de Bordas : « Sans les mathématiques, on ne pénètre point au fond de la philosophie ; sans la philosophie, on ne pénètre point au fond des mathématiques ; sans les deux, on ne pénètre au fond de rien ».

Sans les mathématiques, en particulier, les philosophes purs s'imaginent sans cesse qu'il y a dans l'histoire de l'astronomie et des autres sciences de la nature des changements complets de système depuis Eudoxe et Aristote jusqu'à Ampère et Leverrier, tandis qu'il n'y a que des transformations de langage et des accroissements perpétuels, avec de légères retouches, à l'édifice du savoir humain.

Sans la philosophie, les mathématiciens purs sont exposés à regarder toutes les vérités relatives aux idées morales qui dépendent de l'esprit de finesse, comme indémontrables, parce que, suivant la remarque de Pascal, elles ne se laissent pas prouver *more geometrico*.

PAUL MANSION.

Gand, 24 septembre 1917.

VIII

GILLES DE LESSINES

ET SON

« TRACTATUS DE CREPUSCULIS »

La production littéraire de Gilles de Lessines comme celle de tant d'auteurs du moyen âge est encore mal définie. L'information bibliographique la plus ancienne et la plus sûre est celle de la *Tabula Scriptorum Ordinis Praedicatorum* dont la rédaction ultime tombe en 1312 [1]). Nous y lisons : Fr. Egidius de Litinis, bacularius in theol., scripsit duos libros de unitate formarum. Item plura scripsit de astrologia [2]). Laurent Pignon qui a réédité ce catalogue, à la fin du XIVe siècle en y faisant quelques additions, transforme, à tort, le mot *astrologia* en celui de *theologia*. Et il ajoute : Et unum tractatum composuit de usuris [3]).

Nous sommes au clair sur ce que la *Tabula* appelle les deux livres sur l'unité des formes depuis qu'ils ont été édités avec un ample appareil historique et critique par M. De Wulf [4]). Le traité sur l'usure est lui-même bien connu, car il a pris place, depuis longtemps, dans les éditions des œuvres complètes de saint Thomas d'Aquin, bien qu'il y soit un apocryphe [5]). Nous savons aussi par ce dernier ouvrage que l'auteur avait écrit un traité sur les Préceptes

1) Mandonnet, *Des écrits authentiques de saint Thomas d'Aquin*, Fribourg, 1910, p. 87.

2) Denifle-Ehrle, *Archiv für Litt.- und Kirchengesch. des Mittelalters*, II, p. 238 (89).

3) *Loc. cit.*

4) *Le Traité De unitate formae de Gilles de Lessines* (Les Philosophes Belges, I), Louvain, 1901.

5) Quétif-Echard, *Scriptores Ordinis Praedicatorum*, I, p. 371 ; De Wulf, p. 87.

du décalogue [1]. On peut laisser de côté ici, les autres ouvrages douteux attribués à Gilles de Lessines [2].

On aura remarqué que la *Tabula Scriptorum Ordinis Praedicatorum* résume une partie de la production littéraire de Gilles de Lessines par ces mots : Item plura scripsit de astrologia. Quels ouvrages peuvent bien être compris sous cette formule? On sait que la science astrologique avait au moyen âge un sens assez étendu. Elle comprenait non seulement la science astronomique proprement dite, mais encore tout ce qui en dépendait, comme la météorologie, le comput, etc.

Echard nous a déjà fait connaître un traité de Gilles de Lessines qui portait le titre *De concordia Temporum* dans le manuscrit de Sorbonne coté 315, au commencement du xviiie siècle [3]. Il est très vraisemblable, d'après les observations d'Echard, que cet ouvrage appartient à Gilles de Lessines. Cependant une corroboration de ce jugement du bibliographe dominicain ne serait pas superflue. En tout cas on peut placer cet écrit parmi les écrits d'astrologie que la *Tabula* attribue à Gilles de Lessines, car, par la partie des considérations astronomiques qu'il renferme, il se rattache immédiatement à ce genre d'écrits.

Lorsqu'au commencement du xviiie siècle Echard eut publié ses *Scriptores Ordinis Praedicatorum*, qui font époque dans l'histoire de la bibliographie, plusieurs de ses confrères travaillèrent à compléter son œuvre. Ces travaux restés manuscrits furent concentrés aux archives générales de l'ordre à Rome. Parmi ces contributions, il s'en rencontre une qui est l'œuvre d'un religieux italien de la province de Lombardie et peut-être du couvent de Bologne. Au nombre des intéressantes additions aux *Scriptores* qu'il a recueillies, l'une d'elles est relative à Gilles de Lessines. On y trouve confirmé ce que nous savons déjà sur le *De concordia temporum*, plus une information nouvelle : Gilles de Lessines est aussi l'auteur d'un traité *De crepusculis*. Nous reproduisons littéralement cette note, que nous voudrions encore plus explicite, mais qui est néanmoins l'œuvre d'un bibliographe averti.

Addenda Tomo I Scriptorum Ord. Praed. Pag. 372.

Ad F. Aegidii de Lescinia Opera adde :

1) *Script. Ord. Praed., loc. cit.* ; De Wulf, *loc. cit.*, p. 88, n. 6.
2) De Wulf, *l. c.*, p. 89.
3) *Script. Ord. Praed.*, I, p. 371 ; De Wulf, *l. c.*, p. 88.

Summa F. Aegidii de Lescinis de Ordine Fratrum Praedicatorum de Temporibus. MS. in-4.

Extat Opus in nostra Bononiensi, praefato titulo inscriptum, et ab eadem, non ab aliena manu exaratum, ut est illud, quod laudat Echardus ex. Bibliotheca Sorbonica. Codex est antiquissimus ; nec dubitandum nostri Aegidii genuinum opus esse.

Huic codici adjectus est Tractatus eiusdem Auctoris de Crepusculis inscriptus : *Tractatus de Crepusculis F. Aegidii de Lucinio Gallici Ordinis Praedicatorum.* Est expositio Tractatus Albumachii de Crepusculis Matutino et Vespertino ; et quamquam titulus sit ab aliena manu, antiqua tamen, ad marginem adnotatus, praefert tamen Opus stylum Aegidii, et eodem, ac alterum opus, caractere scriptum est ; adeo ut probabile admodum sit, foetum esse ejusdem Auctoris.

Principium ejus est : *Cum multa secundum verbum Sapientis supra sensum hominis ostensa sint nobis, ut sunt Cœlestia et divina, etc.*

Partitum est opus in tres partes, in quarum prima haec exponenda Auctor pollicetur.

Circa expositionem primae partis capitula sex institui.

1. *Utrum a Luce Solis omnia Lumen recipiant, et per ipsum videantur ea quae videntur ?*

2. *Utrum Stellae eo modo sicut Luna Lumen a Sole recipiant?*

3. *Quare Stellae non videantur de die, sed tantum de nocte ?*

4. *Utrum Aether, aut aer in se videantur ?*

5. *Utrum id quod apparet splendidum in crepusculis, sit terra, vel aqua, vel aliquid aliud corpus?*

6. *Quomodo Crepuscula dicantur, et sint similis figurae, et quae sit causa diversorum colorum in eis ?*

2ª Pars quatuor capita complectitur.

1. Continet *declarationem quantitatis terrae, et aquae.*

2. Declarat : *quanta sit elongatio Solis a centro terrae ?*

3. Agit *de quantitate Corporis Solaris.*

In 4º demonstratur : *quot gradibus deprimatur Sol sub Horizonte, quando primo apparet Crepusculum matutinum ?*

Tertia pars tota versatur circa finem, et terminum Crepusculi Vespertini. — pagg. 12 in 4 [1]).

1) Rome, *Archives générales de l'Ordre des Frères Prêcheurs,* Livre LII. La note que nous avons reproduite est tirée d'un fascicule sans pagination et libre. Il a été placé à la suite du fol. 649 après la reliure de ce volume de mélanges. Il fait suite à la pièce qui précède et est de la même main. La partie reliée s'étend du fol. 636 à 649, et porte en titre au fol. 636 : Addenda Tomo I. et II. Scriptorum Ordinis Praedicatorum.

Je n'ai fait aucune recherche pour savoir ce qu'était devenu ce manuscrit de la bibliothèque des Frères Prêcheurs de Bologne. Il n'est pas impossible qu'on puisse le retrouver, ainsi que d'autres manuscrits des deux traités dont nous venons de rapporter la description.

L'information bibliographique qu'on vient de lire met hors de doute l'attribution à Gilles de Lessines du traité *de Temporibus*. Le traité *de Crepusculis* semble bien lui-même appartenir au même auteur. Notre bibliographe a noté la similitude de style dans les deux traités du manuscrit de Bologne. Echard et De Wulf ont de leur côté observé le même fait dans les autres écrits connus de Gilles de Lessines. J'ajouterai que sa façon de diviser et subdiviser très fermement ses écrits en parties et chapitres, ce qui est peu commun de son temps, se retrouve dans le *de Crepusculis* comme ailleurs.

Le bibliographe anonyme qui nous fait connaître l'existence du *de Crepusculis* nous dit de cet écrit : Est expositio Tractatus Albumachii de Crepusculis Matutino et Vespertino. Dans sa pensée Albumachius est manifestement Albumasar (Abou Masar, ou Abou Machar). On ne voit pas avec quel autre auteur on pourrait l'identifier. En outre, notre bibliographe ne nous dit pas si son information relève de sa science personnelle, ou d'une indication fournie par l'œuvre de Gilles de Lessines, laquelle se présente comme l'exposition d'un traité connu sur les Crépuscules. Quoi qu'il en soit, Albumasar, qui est surtout connu comme l'auteur de l'œuvre astronomique où a puisé tout le moyen âge (Introductorium majus in Astronomiam), n'a pas composé d'ouvrage sur les Crépuscules [1]). Par contre, le traité d'Alhacen sur les Crépuscules, traduit en latin, au cours du XIIe siècle, par Gérard de Crémone, a été connu et utilisé au XIIIe siècle. Il en existe plusieurs éditions. Celle que Risner a jointe à l'Optique du même auteur est la plus facilement abordable [2]). Il n'est pas douteux que le sujet traité par Alhacen est le même que celui qu'on trouve dans l'écrit de Gilles de Lessines. Alhacen, comme son commentateur latin, étudie les crépuscules du matin (l'aurore) et du soir, et son traité se meut dans le cercle de

1) Steinschneider, M., *Die Hebraeischen Uebersetzungen des Mittelalters*. Berlin, 1893, p. 566.

2) Risnerus, F., *Opticae Thesaurus. Alhazeni arabis libri septem*, Basileae, 1572, pp. 283-288. Pour les autres éditions de cet opuscule on peut consulter Narducci, E., *Intorno ad una traduzione italiana fatta nel secolo decimoquarto del trattato d'Ottica d'Alhazen*, Roma, 1871, pp. 13 et suiv. (Estratto del *Bolletino di bibliografia e di storia delle scienze matematiche e fisiche*, IV (1871).

questions que le bibliographe anonyme a énumérées comme étant les parties constitutives de l'exposition de Gilles de Lessines. Nous croyons donc que ce dernier a pris son thème dans le *de Crepusculis* d'Alhacen, lors même qu'il se serait mépris sur le véritable auteur de cet écrit.

Avec ses traités *de Temporibus* et de *Crepusculis* Gilles de Lessines nous apparaît donc comme un naturaliste, ou comme un astrologue, pour parler selon l'expression usuelle au moyen âge qui est celle employée par la *Tabula*. Il serait intéressant de connaître les idées de Gilles de Lessines dans ces matières, et de voir si son information et sa sagacité personnelles dépassent les vues transmises par les Arabes. Qu'il suffise, pour le moment, d'avoir enrichi la liste des Prêcheurs et des maîtres parisiens qui se sont livrés à l'étude des sciences de la nature.

P. Mandonnet, O. P.

IX

DE L'EFFET A LA CAUSE

à propos de l'article de M. le chanoine J. Laminne [1]
sur la « Cause et l'effet » [2].

L'article de M. le chanoine J. Laminne sur *la cause et l'effet* n'excitera pas moins d'intérêt que son précédent travail sur le *Principe de raison suffisante* [3]. La hardiesse des conclusions, l'éru-

1) Aujourd'hui Mgr Laminne, auxiliaire de l'Evêque de Liége. Nous saisissons avec empressement cette occasion d'offrir nos félicitations à l'éminent professeur que l'éclat de son enseignement et la distinction de ses mérites ont appelé à ce poste élevé. Cet article achevé au début d'août 1914, a dû rester dans les cartons de l'auteur pendant toute la durée de la tourmente qui, en ravageant Louvain, a compromis tant d'intérêts et suspendu la publication de la *Revue* Nous le savons, des réponses, au moins partielles, ont été adressées à M. le Chan. Laminne, en particulier celle du P. de Munnynck (mai 1914), avec réponse de M. Laminne dans le n° d'août 1914, le premier qui ait été publié après la guerre. Mais, éloigné en ce moment de toute ressource en Revues nous n'en pouvons tenir compte et publions notre article tel qu'il était achevé en 1914. Bollengo, Ivrea, 15 octobre 1919.

2) *Revue Néo-Scolastique,* fév. 1914.

3) *Ib.*, nov. 1912.

dition de la polémique, et surtout la netteté, la vigueur de l'argument sur lequel le savant métaphysicien appuie la partie constructive de sa thèse ne manqueront pas d'attirer l'attention.

Aussi bien tous ceux que préoccupe le souci d'apporter quelque précision dans leurs idées et de ne pas se contenter de formules reçues, seront-ils très reconnaissants au chanoine Laminne d'avoir mis en une belle lumière le point faible des explications apportées d'ordinaire à un axiome fondamental de la métaphysique des causes. Cet axiome qu'on pourrait appeler le *principe de contenance* a coutume de s'énoncer ainsi : « L'effet est semblable à la cause » ou encore : « La perfection de l'effet se trouve au moins équivalemment en sa cause ». Or, dans la première partie de son article, M. Laminne étudiant les essais de justification *a priori* de ce principe appliqué à la cause en tant que telle, montre avec succès qu'ils ont le tort de supposer ce qui est en question ; ces démonstrations ne valent donc pas comme démonstrations, et l'on ne peut qu'admirer la souplesse et la pénétration dont fait preuve l'auteur lorsqu'il entreprend de faire éclater le vice de ces faux raisonnements.

D'autre part M. Laminne, avant de conclure sa première partie, établit en une synthèse brève et ferme la pleine valeur du principe de contenance appliqué à la Cause Première. La preuve qui en est donnée satisfera les plus exigeants (pp. 44-47).

Mais lorsque, dans cette même partie de son article, M. Laminne semble mettre en doute que ce principe trouve son application en dehors de la Cause Première, il sera bien permis de n'être plus entièrement d'accord avec lui. Les causes secondes, à l'entendre, ne seraient pas de vraies causes principales. Bien plus, s'il fallait en croire la longue étude qui constitue la seconde partie de l'article, les diverses activités créées accuseraient à l'évidence une absence complète de similitude entre la cause et l'effet et l'on devrait conclure : le principe de contenance ne se vérifie absolument pas des causes secondes. Il nous semble que de telles vues entraînent, en Métaphysique, d'assez graves conséquences, pour que, malgré l'autorité de l'éminent auteur, nous puissions nous enhardir à les discuter. D'ailleurs, nous ne faisons ainsi que répondre à l'invitation de la Rédaction [1].

*
* *

D'après M. Laminne en effet, les causes secondes, exclues de l'ordre des causes principales, ne seraient que des instruments au

1) Février 1914.

sens strict, « déterminant, comme dit saint Thomas, et particularisant la causalité divine universelle » (*de Pot.*, q. 3, a. 7) ; mais dont l'activité sous la motion de la Cause Première ne semble devoir exercer aucune vertu propre et naturelle. Sans doute M. Laminne affirme que la nature de la cause créée caractérise son activité ; qu'il y a donc correspondance entre la cause et l'effet : mais, entre elles, comme toute la troisième partie tend à le prouver, il n'y a point relation de similitude. Dans ces conditions, réduite entre les mains du Créateur au rang de cause strictement instrumentale dont la vertu propre ne laisse dans l'effet aucune trace, et même, — si l'on voulait arguer du silence de l'auteur, — dont la vertu propre n'influe point physiquement pour déterminer le terme de la Causalité première universelle, la cause seconde ne paraît plus différer d'une « occasion » réglant [1]), d'après une loi fixe, les conditions suivant lesquelles agit cette Cause Première universelle. De plus, si l'activité des causes secondes ne manifeste pas nécessairement leur nature, celle-ci ne va-t-elle pas rester pour nous l'*ignotum X ?* Par suite, la voie presque unique d'arriver à la connaissance du principe premier des opérations de l'être ne nous sera-t-elle pas fermée ? En particulier comment sera-t-on autorisé dans cette hypothèse, à conclure de la spiritualité de l'acte intellectuel à la nature spirituelle du principe qui le produit ?

Conséquences, à tout le moins troublantes, qui sembleraient logiquement découler de la négation initiale. Mais peut-être répondra-t-on que, même en admettant que ce tableau ne soit pas poussé au noir, il n'y aurait pas lieu de s'en inquiéter. Quelque commode qu'ait pu paraître aux métaphysiciens passés le principe de contenance, il n'y aurait qu'à le laisser succomber, s'il n'était pas vrai... Laissant donc les conséquences, c'est le principe même qu'il s'agit de sauver.

Au reste nous ne prétendons pas reprendre la question à pied d'œuvre, dans une étude originale et de plein jet, nous nous contenterons de répondre, point par point, aux assertions du Chanoine Laminne, sans toutefois nous astreindre entièrement à l'ordre qu'il adopte. Nous proposerons tout d'abord notre explication *a priori*, mais dans le seul but de préciser le postulat auquel ont recours

1) Le P. de San, dans sa *Cosmologie*, montre, par une subtile analyse, comment la cause occasionnelle se réduit à un instrument non physique, mais moral, dont l'usage répugne à la Cause immuable et omnisciente ; or, il semble aussi que, sans coopération de la vertu propre intrinsèque de la cause seconde à l'exercice de la Causalité première, il ne reste plus à celle-là qu'une causalité occasionnelle.

toutes les déductions semblables ; puis nous aborderons dans une seconde partie l'étude *a posteriori* de la causalité créée en reprenant une à une les objections que soulève notre auteur ; ce qui nous amènera à induire la conclusion opposée. Cette induction enfin sera confirmée *a priori*, dans une troisième partie, où nous tâcherons de prouver que, si le principe se vérifie de la Cause Première, il n'est pour autant dénué, ni de sens, ni de portée, quand il s'agit de causes secondes.

I

Pour faciliter la discussion qui va suivre, il nous paraît nécessaire de rappeler quelques notions de la métaphysique des causes.

Et d'abord un point doit demeurer hors de conteste : le principe de contenance ne peut valoir que de la cause *adéquate* qui est le plus souvent multiple ; il signifie que tout ce que l'effet contient de perfection doit se retrouver dans l'ensemble adéquat de ces causes ; cette perfection concrète se référant à chacune d'elles sous l'une des diverses formalités par lesquelles nous concevons que ces mêmes causes atteignent l'effet.

D'autre part : 1° Une induction très générale nous montre qu'il faut à un effet déterminé une cause déterminée. — 2° Elle nous révèle de plus la *finalité* intrinsèque, évidente dans le monde, et nous montre qu'il y a des causes et des effets *naturels :* chaque substance est inclinée suivant une loi de la nature, c'est-à-dire par sa nature même, à produire tel effet qui lui est approprié et souvent elle se manifeste industrieusement, merveilleusement disposée à cette production. — 3° Nous voyons en outre que l'activité des êtres est proportionnée à leur perfection naturelle et, pour chaque ordre, s'exerce dans une sphère propre et déterminée. Il suffit pour s'en convaincre de passer en revue les grands règnes de la matière brute, des vivants, des êtres intelligents, en remontant jusqu'à Dieu. C'est l'induction que développent fréquemment saint Thomas et les scolastiques à sa suite, notamment dans la question de la création et dans celle de la vision béatifique. — 4° Nous concevons enfin l'activité d'un être comme la fin et le complément de sa perfection entitative.

Ces quatre points amènent cette conclusion dont M. Laminne nous fournira la formule : « L'activité d'un être est déterminée par la perfection de sa nature » (p. 41) [1].

1) Ils nous livrent aussi le sens plénier de ces axiomes : « Agens agit secundum

Ceci posé, voici l'explication que nous emprunterions aux Ontologies des PP. Delmas (Th. LXV, n° 499) et Palmieri (p. 40).

L'effet en tant que tel, c'est-à-dire ce qui commence à être absolument, ou à être tel, se conçoit comme étant préalablement en puissance, c'est-à-dire en absence, ou dans un sujet en indigence de perfection. Or, toute indigence, toute absence de perfection, tout vide d'être requiert, pour être comblé, une cause proportionnée qui soit la raison suffisante de la perfection qui n'est pas encore ; nous ne concevons en effet la cause que comme un pouvoir actif capable par lui-même de produire une perfection. Une cause, disons-nous, c'est-à-dire une raison suffisante distincte de la perfection purement possible ou du sujet en puissance, puisque cet être possible ne peut rien expliquer dans l'ordre de l'être, ni ce sujet en puissance être la raison d'une perfection dont il souffre l'indigence.

Cet argument qui reste dans l'ordre transcendant, après ce que nous avons remarqué plus haut, nous pouvons le préciser en l'appliquant à l'activité naturelle. Tout effet naturel, pour être produit dans un sujet, requiert un agent naturel, qui soit déterminé par la perfection de sa forme à combler l'indigence déterminée de perfection dont souffre le sujet ou « patient », à procurer à celui-ci telle perfection qui lui manque. Or, les conditions naturelles nécessaires et suffisantes pour combler cette indigence *ne se peuvent mieux concevoir* réalisées dans l'agent que par la possession d'une perfection au moins équivalente à celle de l'effet.

« Ne se peuvent mieux concevoir ». Nous l'accordons au Chan. Laminne : *a priori*, nous ne sommes pas en mesure d'en dire davantage. Sans doute l'expression se pourrait justifier par le témoignage du sens commun : « Nemo dat quod non habet », c'est là ce qu'il proclame et ce témoignage est bien quelque chose, mais à coup sûr, nul n'entend affirmer par là que la perfection de l'effet était *identiquement* contenue dans la cause ; par suite, l'adage dans le cas présent, ne pouvant se prendre au sens propre, ne fournit pas une preuve.

Sans doute encore nous pourrions invoquer ici l'accord unanime des Scolastiques, jusques et y compris Duns Scot [1].

formam » (i. e. seu exemplarem, seu naturalem) *(S. Th.*, Iª pars, q. 25, a. 1, c.). « Unumquodque agit *secundum* quod est actu » (I, q. 4, a. 3). — « Agens in quantum agens est *perfectum*, patiens vero imperfectum » (Iª, q. 25, a. 1). — « Operari *sequitur* esse ». — Ces mots « secundum », « perfectum », « sequitur », ne signifient pas seulement une condition, mais ils donnent la *mesure* même de l'activité naturelle.

1) La note harmonieuse qu'il jette dans le concert est d'autant plus digne

Mais ces autorités ne sont pas par elles-mêmes des preuves et puisque la déduction *a priori* ne permet pas de conclure en faveur du principe de contenance, nous allons examiner maintenant, à la suite du Chan. Laminne [1]), si l'induction discursive ne nous fournirait pas un argument extrinsèque. M. Laminne s'efforce de prouver qu'elle infirme le principe ; nous, au contraire, voudrions montrer qu'elle le confirme. Dans ce but, il nous suffira d'établir la mineure de notre dernier argument où nous affirmons *a posteriori* que la possession d'une perfection équivalente à celle de son effet nous apparait comme requise chez l'agent pour produire un effet quelconque dans un sujet ou patient : nous aurons achevé ainsi l'explication synthétique esquissée plus haut. Le principe de contenance sera ainsi prouvé, le principe corrélatif *agens non agit in simile sibi* se déduira du même coup [2]).

II

Mais une remarque préliminaire s'impose. Les scolastiques admettent que les agents créés n'entrent en exercice qu'après y avoir été déterminés [3]) *(in actu primo proximo posita)* de l'extérieur, et cela en général par une actuation physique [4]). « Movens non movet nisi motum ». Il faut donc distinguer entre l'effet reçu par le patient d'une cause extérieure principale, que seul on affirme semblable à cette cause sous une formalité quelconque, et l'effet produit par le

d'attention qu'on en eût pu douter davantage, qu'elle est des plus claires et qu'elle vient du philosophe, nous le verrons en terminant, qui peut-être a le mieux pénétré la notion de cause. Nous ne citerons de lui que cette assertion : « Licet ista propositio, *Simpliciter imperfectius secundum speciem vel genus » non potest esse totale principium activum respectu perfectioris*, sit mihi aeque » nota sicut aliqua in philosophia, qua negata nescirem probare ordinem entium, » secundum quod Primum Ens est perfectissimum ». *In IV Sent.*, D. 12, q. 3, n° 13. J. D. Scot, *In Sent., Quaestiones subtilissimae*, Edit. J. Keerberg, Anvers 1620, t. IV, p. 196.

1) Dans la troisième partie de son article.

2) Cette déduction est très clairement exposée par l'abbé Farges *(Revue de Philosophie*, avril 1909).

3) Ils n'exceptent que le Premier Moteur immobile.

4) A l'exception peut-être de l'intellect agent, pour omettre les exemples qu'ils tiraient d'une physique erronée. Entre la puissance purement *passive* (il n'y a guère comme telle que la matière première à laquelle on comparait l'intellect possible à l'état de *tabula rasa)*, et la puissance purement *active*, telle que l'intellect agent, se place la puissance opérative, *movens mota*, c'est-à-dire presque toutes les puissances naturelles.

patient *préalablement actué* de l'extérieur, mais réagissant par sa vertu propre opérative [1]). Le Chan. Laminne, dans sa critique inexorable de la philosophie naturelle des anciens, semble avoir complètement perdu de vue cette distinction d'un usage cependant si fréquent. Ce point remis en mémoire, parcourons, à la suite de M. Laminne lui-même, les différents ordres où s'exerce l'activité des causes secondes.

* * *

Le mouvement mécanique. — L'auteur parle de forces attractives ou répulsives qui sembleraient d'après lui s'exercer à distance et, dans le cas du choc même, il fait intervenir une force répulsive qui s'exercerait entre les deux corps avant leur contact quantitatif. Mais aucun physicien n'admet plus maintenant ces actions instantanées et à distance [2]), dont la considération est si commode en mécanique céleste et dont le postulat est généralisé dans la mécanique newtonienne. C'est même précisément de cette phase synthético-déductive de la science du mouvement que Mach, dans les passages cités par M. Laminne (p. 55), critique les principes, fondés en partie sur des conventions symboliques [3]) ; bien que le savant allemand n'y énonce pas explicitement les lois expérimentales de la causalité mécanique, il faut dire que d'après lui cette causalité ne s'exerce qu'au contact. Nous admettons avec M. Boussinesq [4]) que, plus probablement, le contact *immédiat* quantitatif n'est pas requis, mais au moins y a-t-il contact *médiat*, l'élasticité du milieu interposé comprimé au delà d'une certaine limite par le rapprochement des deux corps intervenant comme le facteur immédiat de la communication du mouvement. Les lois expérimentales en sont connues en mécanique rationnelle sous le nom de *loi du choc*, et une autre donnée déduite de l'expérience nous permet d'en esquisser l'interprétation physique.

Les scolastiques, en effet, ont depuis longtemps établi que la persistance du mouvement ne se peut expliquer que par la présence

1) Ce point est encore très clairement exposé par l'abbé Farges *(Rev. de Phil.*, avril 1909, p. 393). La doctrine en est synthétisée par saint Thomas, *Quodlibeta*, VIII, a. 3.

2) De là, par ex., la considération de champ, fondamentale en électro-magnétisme (Voir Chwolson, *Traité de Physique, Introduction à l'Électricité).*

3) Ex.: le vecteur Force déterminé par la présence, l'état quantitatif et cinétique de deux corps.

4) *Leçons de Mécanique synthétique*, p. 13.

dans le mobile d'une qualité permanente qui en actue la quantité, et qu'ils nomment « impetus » ; les scolastiques modernes tendent même généralement à y réduire toute la réalité physique, toute l'entité absolue du mouvement. C'est Leibniz [1]), je crois, qui a introduit cette notion en mécanique rationnelle et on l'y retrouve actuellement sous le nom d'impulsion. Elle a pour mesure la quantité de mouvement, c'est-à-dire le produit de la masse par la vitesse : la vitesse imprimée à l'unité de masse, voilà bien en effet, ce qui nous semble caractériser l'*impetus* en direction et en intensité, comme la vitesse elle-même caractérise le mouvement. Ceci posé, prenons le cas élémentaire d'un corps en mouvement A, venant à rencontrer un autre corps B en repos relatif ; la communication de mouvement de A à B, — c'est la première loi d'expérience, — aura nécessairement lieu et elle consistera, d'après ce que nous venons de voir, dans la production par A en B d'un *impetus*, c'est-à-dire d'une forme actuant la quantité de B et génériquement au moins semblable à celle qui déterminait la quantité A. Mais il y a plus : la première loi du choc de deux corps exige que la somme de leurs quantités de mouvement se retrouve après le choc intégralement ce qu'elle était d'abord. D'après l'interprétation qui précède, cela revient à dire que tout ce qu'a gagné B en *impetus*, l'*impetus* de A l'a perdu en intensité ; or, l'intensité d'une qualité, c'est sa perfection dans l'espèce ; on peut donc conclure : tout ce qu'il y a maintenant de perfection dans l'effet, qui est l'*impetus* de B, se trouvait, non identiquement, mais à un degré différent dans la cause, l'*impetus* de A [2]). Le principe de contenance nous semble suffisamment justifié.

1) M. Duhem, dans ses savantes études sur l'histoire de la Mécanique au moyen âge, nous apprend que, dès le XIVe siècle, l'« impetus » avait été considéré du point de vue *proprement mécanique*, par le célèbre Buridan, en particulier.

2) On pourrait aller plus loin avec les théoriciens de la mécanique : ils distinguent et étudient spécialement les corps mous et les corps élastiques, deux extrêmes entre lesquels se placent les substances naturelles. S'il s'agit de corps mous, c'est-à-dire ne concourant que par leurs forces passives à recevoir l'impulsion extérieure sans réagir par leurs qualités actives, on déduit en mécanique de la loi précédente que les deux masses corporelles, après le choc, s'uniront pour ainsi dire en une seule où la vitesse sera *uniformément* distribuée ; elles seront donc actuées d'impetus absolument semblables et il y aura assimilation complète de l'effet à la cause. — S'il s'agit de corps élastiques réagissant l'un sur l'autre par leurs propriétés actives, les quantités de mouvement de A et B et par suite les impetus resteront différents après le choc, l'assimilation n'ira plus jusqu'au degré spécifique ; mais l'exception se trouve expliquée par notre distinction préliminaire : il y a eu, dans ce second cas, réaction du patient sur l'agent.

* * *

Dans la critique des PHÉNOMÈNES PHYSIQUES, M. Laminne, fidèle à ses théories mécanistes, oppose au principe de contenance les transformations d'énergie. La question est délicate; sans la traiter à fond, contentons-nous de montrer que le principe en sort indemne.

La notion de transformation d'énergie est le complément hypothétique du principe de la conservation de l'énergie [1]) rigoureusement démontré en mécanique rationnelle, mais des objets et du mouvement dans les conditions théoriques que suppose cette science abstraite [2]). Toutefois aucune transformation mécanique naturelle n'obéit rigoureusement à ce principe; il y a toujours perte d'énergie mécanique et dégagement de chaleur, mais de telle sorte qu'entre l'une et l'autre l'expérience révèle un rapport constant [3]). On peut en dire autant des phénomènes concomitants de variations et de transformations électriques, de transformations calorifiques et de transformations électriques ou magnétiques, lumineuses, etc. Cette consécution invariable conduit naturellement à la pensée d'un lien de causalité, d'une transformation d'énergie mécanique en chaleur etc. et réciproquement. Cette notion devient *le postulat fondamental* des théories mécanistes, celles-ci ne voyant dans les phénomènes physiques qu'autant de manifestations des mouvements des milieux pondérables, externes et internes.

En tout cas, s'il y a transformation mutuelle entre ces groupes de phénomènes, c'est qu'il subsiste entre eux quelque élément commun. Celui-ci ne peut être conçu que comme la généralisation de cette énergie qui, pour le mouvement, a un sens précis. Mais le concept généralisé est bien autrement vague, au point que Poincaré a pu dire que le principe de la conservation de l'énergie

1) L'énergie mécanique totale d'un système uniforme, isolé et soumis à des forces qui dépendent uniquement des positions de ses différents points reste constante. L'énergie totale est la somme de l'énergie cinétique due à la variation de la force vive ou des vitesses et de l'énergie potentielle, maximum du travail que le système peut fournir en chacun de ses états. On voit que ces deux énergies sont de nature expérimentale tout à fait différente.

2) On néglige alors le travail des résistances passives internes et externes, comme la viscosité et le frottement; or elles interviennent dans toute transformation naturelle pour modifier le principe comme nous le verrons.

3) C'est le principe de l'*équivalence*; il n'est vrai sous cette forme que d'un corps décrivant un cycle fermé, c'est-à-dire, qui, après une transformation physique, reprend exactement l'état primitif; sinon le même principe conduit à dire qu'il y a variation de l'énergie interne, cette dernière conception étant due à l'hypothèse généralisatrice dont nous allons parler.

signifie simplement que, dans les tranformations physiques, « il y a quelque chose qui reste constant »[1]).

Ce jugement du grand critique scientifique est purement négatif. Mais, parmi les savants qui systématisent, en face des mécanistes, se dressent les *énergétistes* : Rankine soutient qu'il y a, non point

1) *Science et Hypothèse*, ch. VIII, p. 158.

Ce n'est pas là, comme on pourrait le croire, une boutade du grand savant, amateur d'affirmations paradoxales. Les physiciens qui, en dehors de toute théorie systématique, veulent poursuivre l'analyse mathématique des phénomènes, doivent les aborder par le côté mesurable et en rechercher une représentation dynamique. Ils tâchent de déduire du principe de la moindre action, qui domine toute la dynamique analytique, des équations qui traduisent fidèlement les lois directement observées. A cet effet, il leur faut fixer d'abord les grandeurs dont la variation explique le phénomène. De celles-ci, les unes sont sensibles, les autres hypothétiques et cachées, tel ce flux de déplacement imaginé par Maxwell pour expliquer les phénomènes électro-magnétiques dans les diélectriques. On voit déjà qu'ici l'arbitraire s'introduit. De ces variables on constituera deux fonctions, l'une correspondra à l'énergie interne ou potentielle et sa variation répondra au travail mécanique élémentaire. L'autre correspondra à l'énergie cinétique et dépendra, sous une forme particulière, des variables et des vitesses de leurs variations. Ceci fait, en vertu du principe de la moindre action, par une règle connue, on pourra écrire, à l'aide des deux fonctions, les équations dites de Lagrange. Si l'analyste a heureusement deviné la constitution de ces deux fonctions, ces équations traduiront des lois observées. Mais l'on comprend sans peine que la plus grande part est ici laissée au génie du savant artiste (Cfr. *Science et Hypothèse*, chap. XI).

Si donc l'on voit quelle liberté conserve l'invention dans cette assimilation dynamique, on ne saurait cependant prévoir toutes les surprises que réserve l'extension du concept d'énergie. Ainsi, en appliquant la méthode aux actions mutuelles d'un système mobile de courants fermés, on découvre, que pour retomber sur les lois expérimentales, il faut considérer les forces électrodynamiques d'Ampère, qui représentaient ces actions mutuelles comme des forces, non effectives, mais apparentes et leur travail, comme de l'énergie cinétique ! De même l'étude d'un système de courants fermés et d'aimants conduit à conclure que leurs actions mutuelles doivent s'assimiler à des forces, non effectives, mais d'inertie, et que l'énergie interne du système est purement cinétique.

Sans parler des difficultés d'ordre mécanique et physique que soulève cette représentation dynamique des phénomènes, nous en avons dit assez pour laisser entrevoir quelle largeur prend l'extension aux transformations physiques de la notion d'énergie mécanique. On n'a plus affaire ici à un concept univoque, mais bien plutôt équivoque. Est-ce alors faire injure à l'énergie ainsi entendue que de la traiter de « quelque chose » ? Il devient aussi manifeste que le principe n'est point fondé sur l'induction, puisque nous voyons la répartition de l'énergie, en ses deux manifestations expérimentalement opposées, la cinétique et la potentielle, laissée à l'invention du savant. Duhem, *L'évolution de la mécanique*, *Rev. gén. des Sciences*, 1903, p. 182; Sarrau, *Comptes rendus de l'Académie des Sciences*, 1901, t. XXXIII, pp. 402, 421. Cfr. *Science et Hypothèse*, c. XI.

uniquement de l'énergie, spécialement de l'énergie mécanique, mais des *énergies* spécifiquement distinctes; M. Duhem, s'affirmant heureux de se rencontrer avec la Physique péripatéticienne dont s'inspirait déjà Rankine, regarde ces énergies comme les manifestations d'autant de qualités physiques, véritables puissances opératives; Mach enfin s'accorde avec les philosophes scolastiques modernes pour expliquer aux mécanistes ce qu'il faut penser de la transformation présumée de ces diverses énergies. « De ce que le mouvement accompagne tout phénomène physique, dit-il, on peut conclure seulement qu'il y a une relation quantitative invariable entre les phénomènes mécaniques et les autres phénomènes physiques, mais non pas que toute énergie soit réductible à l'énergie mécanique. Le principe de la conservation n'est que la généralisation d'un théorème démontré seulement pour l'énergie mécanique [1]. »

Il y a longtemps que les scolastiques l'ont remarqué: *il faut* même que le mouvement précède, excite et accompagne toute transformation physique. Celle-ci ne s'effectuant qu'au contact quantitatif, il faudra souvent que l'influx de l'agent, avant d'atteindre le patient à distance, soit successivement propagé dans un milieu dont les derniers éléments soient continus; les qualités physiques ayant pour sujet, pour *substratum* la quantité [2]), elles ne peuvent être actuées sans que celle-ci le soit en même temps, ni actuées dans toute la masse, sans que l'*impetus* qui actue celle-ci s'y propage successivement, c'est-à-dire sans mouvements internes. Réciproquement les qualités sont d'abord sans doute puissances *réceptives;* les noms de capacité calorifique, électrique qu'emploient les physiciens, rien n'oblige à les considérer comme de vains mots: mais ce sont aussi des puissances *opératives* excitables par les *impetus* de ces mouvements concomitants et capables à leur tour, soit de produire des mouvements, soit d'exciter par leur intermédiaire d'autres agents physiques. Ce « quelque chose de constant » que nous a révélé la science moderne: c'est d'abord, — fruit de l'observation, — le rapport constant entre les mesures adoptées pour les diverses tranformations physiques et celle de l'énergie mécanique concomitante; c'est en second lieu, — postulat qui généralise le principe de la force vive — la conservation de l'énergie totale, soit externe, soit interne de ces transformations mécaniques consécutives dans un système isolé.

Sous l'action d'un agent physique extérieur, la capacité physique

1) *Evolution de la mécanique*, cité par Rey: *La théorie de la Physique*, p. 83.

2) Si l'expression n'était absolument barbare, nous dirions volontiers: « étant subjectées dans la quantité ».

de même espèce dans le patient se trouve actuée à son tour : *agens agit simile sibi,* pourvu toutefois qu'entre les qualités de l'agent et du patient il y ait différences de degré : « agens non agit in simile sibi », et qu'en même temps se développe une quantité déterminée d'énergie mécanique. Mais, la capacité du patient est-elle saturée, l'excitation mécanique subsiste seule et les puissances opératives du patient vont réagir pour produire un effet qui, d'après notre remarque préliminaire, ne sera plus semblable à la cause excitatrice, dont il ne procède pas immédiatement.

Je fais agir un corps chaud sur un corps de température différente, il y a échauffement de celui-ci et en même temps mouvements internes, de dilatation par exemple ; mais la *capacité calorifique* vient-elle à se saturer, l'échauffement s'arrête pour laisser place au seul travail interne d'un changement d'état. Ce n'est qu'au terme de cette transformation que le corps, doué alors d'une nouvelle *chaleur spécifique*, deviendra capable de nouveaux échauffements.

Un condensateur est soumis à l'influence d'une source d'électricité; il se charge d'électricité, en même temps que se produit de l'énergie mécanique externe : attraction ou répulsion, ou interne : mouvements des fluides ; mais la *capacité électrique* [1]) dans les circonstances données est-elle saturée, par exemple la tension superficielle dépasse-t-elle une limite déterminée, l'électrisation cesse et seul subsiste le mouvement mécanique excitateur d'actions acoustiques, lumineuses et calorifiques, manifestées par l'étincelle.

Les deux phases dissemblables de ces phénomènes, expliquées par notre *remarque préliminaire*, sauvegardent donc le principe.

* * *

Les combinaisons chimiques ou la génération des mixtes. — Ici le passage de l'hétérogène à l'homogène substantiel apparaît manifeste et il ne peut se faire que par assimilation mutuelle. Deux corps, soient l'oxygène et l'hydrogène, ne réagissent l'un sur l'autre, — c'est un fait d'expérience, — qu'autant qu'ils jouissent de propriétés diverses. Celles-ci se modifient par action et réaction mutuelles jusqu'à ce que soit obtenue leur assimilation dans la ligne où s'opposaient leurs activités. Indifférentes alors à la forme

1) Il va sans dire que les expressions de *capacité calorifique* ou *électrique*, en tant que soumises à des mesures précises, et celle de *fluides*, quelque commodes qu'elles soient, ne sont que des symboles de réalités situées hors de l'expérience, mais de véritables réalités physiques toutefois.

substantielle de l'oxygène ou de l'hydrogène, elles se trouvent à l'état de dispositions ordonnées naturellement à une forme unique et nouvelle, celle de l'eau. Le devenir de cette forme c'est donc évidemment le passage de l'hétérogène à l'homogène substantiel, et l'application du principe d'assimilation. Si, entre les termes *extrinsèques* de cette mutation, le principe de contenance semble contredit, notre remarque préliminaire l'explique, la forme de l'eau n'est pas simplement reçue, par exemple dans la matière de l'hydrogène, sous l'action du seul oxygène ; il y a eu action et réaction de l'un et de l'autre : ils sont pour l'eau deux causes équivoques [1]).

On peut montrer toutefois que, du point de vue des transformations chimiques qui nous occupe, les perfections de l'effet se retrouvent éminemment dans ses causes. De ce point de vue en effet, la perfection dominante n'est-elle pas l'affinité, c'est-dire la finalité naturelle qui ordonne suivant des lois exceptionnellement précises et fixes toutes les puissances d'une substance chimique à des réactions déterminées? Or, l'affinité d'un composé résulte avant tout de celle des éléments ou des radicaux que dans des conditions déterminées il est ordonné naturellement à libérer, afin de permettre à ses éléments d'entrer, par voie de substitution, dans des combinaisons nouvelles. Les affinités de l'eau ne sont pas formellement celles de l'oxygène et de l'hydrogène, mais elles dérivent de ces dernières. Dans l'eau se retrouvent les deux affinités des principes composants, mais elle n'y sont que dans un état affaibli. Puissances opératives elles exigent un travail nouveau, une actuation plus intense, pour entrer en jeu : la la perfection de l'effet se trouve éminemment dans la cause.

* * *

Phénomènes de la vie. — Ici entre en jeu un facteur nouveau et de premier ordre à notre avis, le principe vital, principe d'activité et forme de la finalité naturelle. Le Chan. Laminne semble avoir systématiquement omis d'en parler, c'est une conséquence de ses préférences mécanistes et ce n'est que la suite d'une omission

1) Remarquons que la similitude, pour être dissimulée et imparfaite, n'est cependant pas totalement absente. D'après l'opinion qui admet que dans la molécule d'eau, sous l'homogénéité substantielle, demeure l'hétérogénéité accidentelle, les deux propriétés des deux simples se retrouvent affectant des parties distinctes de la molécule, affaiblies, diminuées, ou plus exactement, selon l'expression scolastique, «attempérées», à l'état de dispositions prochaines, appelant naturellement les formes de ces mêmes simples.

corrélative plus générale et tout aussi grave, le silence sur toute considération de finalité [1]).

a) *Nutrition.* — Ici l'assimilation de l'effet à la cause, de l'aliment à la substance vivante, s'agit-il d'une simple cellule, est si manifeste que le phénomène en porte le nom par antonomase. Toutes les puissances physico-chimiques du vivant sont ordonnées par le principe vital à introduire dans l'aliment les dispositions qui le rendront prochainement susceptible de la forme substantielle vivante. Toute la perfection dont se trouve actuée la matière de l'aliment, maintenant agrégée au vivant, ne se trouvait-elle pas formellement dans la forme de celui-ci ?

La vérification du principe apparaît encore plus manifestement, s'il se peut, lorsque l'on se prend à considérer les termes extrinsèques et derniers de l'évolution cellulaire, c'est-à-dire les cellules issues de la cellule mère [2]). Cette dichotomie n'est d'ailleurs qu'un cas particulièrement simple de l'application type de notre principe, celle qu'on retrouve dans la génération.

b) *La Génération.* — A n'envisager que les termes du processus à l'état de parfait développement, nous venons de le dire, la similitude est complète et telle qu'elle est passée dans la définition classique de cette opération, couronnement de l'activité vitale.

Mais c'est sur le processus lui-même que M. Laminne nous arrête, en nous signalant de réelles difficultés.

Le terme immédiat de la génération, c'est l'embryon en tout, semble-t-il, dissemblable des parents ! Et, tort plus grave, c'est de cet embryon, synonyme d'être imparfait que va sortir l'adulte, l'être à l'état parfait ! Les Scolastiques ici répondent [3]) que le germe est instrument séparé des parents, seules Causes principales de la génération et c'est à ces causes seules, comme il convient, que le terme adulte est assimilé, c'est elles seules qui en doivent contenir la perfection.

« Mais il y a là un cercle vicieux, riposte-t-on. Les scolastiques, persuadés de l'intangible vérité du principe et voyant des causes fort imparfaites atteindre, comme instruments, des effets d'ordre

1) Nous pensons cependant que ce doit être la considération maîtresse en Philosophie naturelle. Le Dr Nys en fait le centre de son excellente *Cosmologie* à laquelle nous avons emprunté plus d'une idée et il montre bien, qu'en cela, il ne fait que suivre la doctrine péripatéticienne.

2) Ce stade est séparé du terme intrinsèque de l'évolution par la division formelle. Mais celle-ci ne résulte que « per accidens » du jeu des forces physiques ; nous n'avons pas, de notre point de vue, à en tenir compte.

3) Voir KLEUTGEN, *Philosophie scolastique,* t. III, Dissert. sur la vie.

beaucoup plus élevé (un pinceau grossier est le facteur immédiat d'une Madone de Raphael), ont considéré les causes de la génération comme des causes instrumentales n'agissant que par la vertu des causes principales auxquelles seules serait réservée l'application du principe. Ainsi l'embryon est l'instrument de l'adulte ; parce qu'il produira l'adulte plus parfait que lui. Mais qu'est-ce que l'instrument sinon la cause qui atteint l'effet supérieur en perfection ? Vous n'expliquez donc rien ».

— Eh bien ! non, il n'en est pas ainsi. Comme nous le montrerons plus loin (IIIe partie), l'instrument est la cause qui n'agit que sous la motion d'une cause principale ; et cette motion consiste à faire participer l'instrument à la direction exemplaire et à l'intention finale de l'activité principale[1]). Or, dans le cas, une finalité manifeste nous montre le principe vital directeur dans l'embryon ordonné par une loi naturelle à évoluer jusqu'à une forme image parfaite de celle des parents. C'est donc celle-ci qui est le type exemplaire et le terme final de cette évolution, terme dans la voie de l'exécution, principe donc dans la voie de l'intention. La forme des parents est le principe naturel extrinsèque de direction et d'intention, tandis que le principe vital de l'embryon en est le principe intrinsèque dirigeant : il y a bien en lui participation naturelle à la direction et à l'intention du principe générateur. Il en est donc l'instrument [2]).

* * *

Enfin l'ACTE DE CONNAISSANCE. — D'abord, au premier stade, entre l'objet et le terme du processus physique qui est l'impression passivement reçue dans l'organe, il y a similitude parfaite, c'est la conséquence de ce que nous avons dit des phénonèmes physico-chimiques, et, pour la vision par exemple, l'expérience de Magendie le manifeste.

1) La cause parfaite est la cause intelligente ; chez les êtres immatériels le principe d'activité est leur forme naturelle qui se conçoit, par analogie, comme principe de direction et d'intention, c'est-à-dire de finalité.

2) Qu'on n'oppose point que suivant une théorie assez généralement admise, la cellule reproductrice d'où est immédiatement issu l'embryon ne proviendrait pas de la différenciation du plasma somatique, matière des parents adultes, et que, par suite, les parents ne seraient pas les véritables causes de la génération. Celle-ci ne serait que l'un des termes de la division de la cellule reproductrice des parents eux-mêmes, l'un des anneaux de ce plasma atavique qui n'aurait fait que passer, pour ainsi dire, spécifiquement intact, à travers la masse cellulaire des parents et dont le seul auteur serait l'Auteur de toute l'espèce. Après avoir

Mais, dira-t-on, entre l'objet de l'ordre matériel et le terme extrême du processus psychique, l'acte de connaissance intellectuelle, l'*espèce expresse* qui se trouve dans l'ordre intentionnel, la similitude ne peut exister. Nous n'abuserons pas de cette conception de similitude intentionnelle, si chère aux Scolastiques, et nous répondrons d'après la *remarque préliminaire*, que cette similitude ne doit pas exister : l'objet ici n'est que cause déterminante et l'acte procède immédiatement du principe de connaissance réagissant sous la détermination de l'objet : c'est dans cette cause seule immédiate et adéquate, qu'il faut chercher la contenance de l'acte. La question n'est pas sans mystère ; les scolastiques toutefois sont généralement d'accord pour montrer les grandes lignes de la contenance. L'objet n'est que cause déterminante, en ce sens que de lui seul vient cette détermination de l'acte qui réfère celui-ci à un objet déterminé sous des notes déterminées ; tout ce qu'il y a de perfection entitative dans cet acte immanent, lui vient du principe vital dont il émane ; ainsi cet acte d'intelligence, par exemple, ne se manifeste spirituel, c'est-à-dire supérieur aux conditions de la matière, que parce qu'il procède d'un principe indépendant dans ses opérations et dans son être des conditions de la matière, d'une substance spirituelle, enfin...

L'examen successif des activités créées des divers ordres nous a montré, dans chacun d'eux (qu'il s'agit des opérations élémentaires ou des phénomènes d'ensemble) l'effet semblable à la cause, la perfection de l'effet contenue soit formellement soit éminemment dans la cause : de là nous pouvons donc induire le principe de contenance comme une loi de nature et lever ainsi les doutes que laissait notre première partie.

* * *

Mais notre insistance à nous tenir sur le terrain de l'observation expérimentale ne nous expose-t-elle pas à une grave objection ?

Ces données de l'expérience sensible ne sont que de pures apparences ; les véritables facteurs des phénomènes ce sont les actions intramoléculaires, intraatomiques ; nous ne percevons que des

remarqué que cette théorie ne prévaut nullement contre la théorie contraire, nous pourrions répondre que, dans cette hypothèse, le principe de contenance est sauvegardé ; la génération de l'embryon s'y trouve en somme, réduite à un fait de dichotomie cellulaire, terme extrême de l'évolution nutritive dans la première cellule reproductrice des parents eux-mêmes, et nous avons vu comment, dans la nutrition, le principe était vérifié.

résultantes et des moyennes et nos lois ne sont que des lois statistiques. — Non, cette conception même admise, nos données sensibles n'en deviennent pas pour cela de vaines apparences. Ces mouvements d'infiniment petits, en nombre quasi infini, sont ordonnés par des lois invariables à produire ces apparences; dans ce sens celles-ci sont *naturelles*, objets réels de notre connaissance sensible immédiate. C'est dans ce plan de connaissance, où se manifestait tout d'abord l'effet et, dans une certaine mesure, la cause, que nous les avons comparés et que nous avons vérifié l'application du principe de contenance. Aussi est-ce là seulement que le principe nous peut être un instrument utile de connaissance *a posteriori*.

D'ailleurs ces considérations d'actions interatomiques et, dans les vivants, des seuls processus physico-chimiques ne gagnent rien à l'argumentation du Chan. Laminne, s'il est vrai, comme nous croyons l'avoir montré, que les conclusions à tirer de ces phénomènes élémentaires se doivent retourner plutôt contre lui [1]).

III

Dans une belle synthèse, le Chan. Laminne établit *a priori* la nécessité et les caractères d'une Causalité adéquate universelle. Il développe en termes précis, d'un style nerveux et d'un point de vue original un argument usité d'ordinaire pour établir la nécessité du concours divin [2]). Mais ses conclusions, que voici, vont plus loin. — « 5° Lorsqu'il se produit un changement quelconque dans

1) Au surplus dans cette voie, pour marcher au pas du néomécanisme moderne, c'est à la constitution électronique de la matière que le Chan. Laminne aurait dû recourir. Un ion spécifique positif autour duquel gravite un système d'électrons négatifs : voilà l'atome électrisé, tandis que d'autres animés de vitesses comparables à celles de la lumière échappent à l'attraction de l'ion central. La constance des révolutions orbitales expliquerait la périodicité qui se rencontre dans les phénomènes électromagnétiques et même dans la loi de distribution des radiations lumineuses. Dans l'atome à l'état neutre, au contraire, ces mouvements orbitaux seraient désordonnés. L'électrisation par influence, l'ionisation, consisterait, par un effet de bombardement des électrons émis par l'atome électrisé, à ramener à la constance les révolutions de l'atome neutre, de manière à communiquer aux phénomènes dont il sera la source la périodicité de ceux qu'engendre l'atome inducteur. — Ne retrouvons-nous pas dans ce phénomène élémentaire du néomécanisme le plus frappant exemple de similitude entre l'effet et la cause et de communication de perfection : la constance, la périodicité, l'ordre et l'harmonie en un mot, passant de celle-ci à celui-là ?

2) Cf. Hontheim, *Theodicea*, p. 772.

l'ensemble des choses, il n'est pas possible que ce changement consiste dans une augmentation absolue de perfection ; le moins ne peut être la raison suffisante du plus ».

« 6° Or, si l'être nécessaire est infini en perfection, l'existence d'une nouvelle perfection en dehors de lui n'augmente pas la perfection qui existe par le seul fait de l'existence de l'Etre infini... dès lors (Il) est la raison suffisante de tout ce qui existe... en dehors de Lui, puisque cela même existe équivalemment en Lui ».

« (Au contraire)... aucun être fini ne peut être la raison adéquate d'un autre être fini... les effets que produisent les êtres finis dépendent essentiellement de Dieu comme Cause Universelle : ils ne peuvent donc dépendre des êtres finis que comme causes déterminantes »[1].

« Causes déterminantes », qu'est-ce à dire ? Il ne peut être question d'une détermination *objective* d'après laquelle les conditions d'être de la cause seconde, conformément à des lois fixes posées par la Cause Première détermineraient aussi les conditions de son action : ce serait l'Occasionnalisme. Il s'agit encore moins d'une détermination *active* du Premier Principe souverainement immuable et indépendant. — Faut-il alors entendre cette détermination, d'une simple canalisation, pour ainsi dire, de l'activité universelle dans le terme ; ou faut-il admettre une coopération active et propre de la créature ?

Le Chan. Laminne donne manifestement ses préférences à la première alternative et il croit trouver une justification de sa manière de voir dans les deux arguments suivants. L'un s'appuierait sur les principes de conservation de la masse et de l'énergie ; mais plus d'un physicien moderne lui répondrait que le premier a un sens bien vague et que le second commence à être ébranlé ; nous avons vu, d'ailleurs, qu'en penser. L'autre serait emprunté à un passage de saint Thomas (*De Pot.*, q. 3, a. 7) où il est dit que les causes secondes « ne sont que des causes instrumentales déterminant et particularisant la Causalité première ». Là en effet, saint Thomas étudie « les divers modes selon lesquels Dieu opère dans la nature créée et il résout la question en comparant celle-ci, vis-à-vis de la Cause Première, à une cause instrumentale ». C'est à cet article où saint Thomas traite *ex professo* la question qu'il convient de s'arrêter pour préciser le sens des conclusions précédentes.

Aussi bien pouvons-nous préjuger tout de suite qu'elles ne sauraient aller à retirer aux causes secondes toute causalité propre

1) *C. G.*, L. I, c. 66.

et immédiate sur l'effet. L'on connaît l'adage familier à saint Thomas en cette matière : « Si l'instrument n'agissait pas (précision faite de la motion qu'il reçoit de la cause principale) par sa vertu propre, on n'emploierait pas un instrument déterminé pour obtenir un effet déterminé ». Ceci posé, voici le sens du développement du saint Docteur. « Un agent, cause principale, peut être dit cause de l'action d'un autre, *a priori*, de quatre façons : d'abord comme donnant et comme conservant la vertu de cet agent subordonné, puis comme l'appliquant à l'action, enfin comme l'élevant jusqu'à lui faire atteindre l'effet réservé à elle-même, à la causalité principale ; or, ces quatre modes d'influx se retrouvent dans les causes secondes, venant de la Cause Première ».

On reconnait bien là les caractères de la causalité instrumentale ; en quelques mots, avec le P. de Régnon et en suivant la doctrine de l'Ange de l'Ecole, nous tâcherons d'en préciser la signification.

Il faut distinguer de l'usage actuel de l'instrument la constitution de celui-ci, le choix qu'en a fait la cause principale, enfin les dispositions préalables nécessaires à la mise en mouvement.

Je veux dessiner un cercle ; pour ce faire, j'arrête mon choix sur un crayon, je le taille, puis me mets à tracer la figure projetée. Cet ensemble d'opérations fort simples me suggère nécessairement les remarques suivantes. D'une part la matière et la pointe de l'instrument adopté influeront sur le dessin ; car une pointe mousse de verre, par exemple, n'eût pas donné le résultat cherché et le trait obtenu à l'aide du crayon se distinguera par lui-même du trait marqué par tout autre instrument : pinceau, plume.., que j'aurais pu également employer. D'autre part pour tracer mon cercle, je dois imprimer au crayon un mouvement tel que, par ses propriétés mêmes, cet instrument puisse agir suivant la direction et l'intention de mon esprit, cause principale qui a conçu l'idée et voulu l'exécution du cercle.

La *motion instrumentale,* proprement dite, c'est l'exercice même de l'activité de l'instrument en tant que cette activité procède soit des dispositions antécédentes, dont nous venons de parler, soit, au moment où elle s'exerce, de la direction et de l'intention de la cause principale ; sous ce rapport, la motion instrumentale, se nommera plutôt *application* de l'instrument.

Mais cette motion dépasse la vertu propre de l'instrument et c'est pourquoi, on dira très justement que celle-ci a été *élevée ;* elle est en effet une participation à l'idée et à l'intention de la cause principale qui fait coopérer l'instrument à l'effet qu'elle se propose ; partici-

pation d'ailleurs qui exige que l'activité principale s'accommode d'une certaine manière à la nature et à la vertu de l'instrument.

D'après les remarques précédentes la causalité qui revient en propre à l'instrument, consistera donc à déterminer, suivant un mode qui dépend de la nature et des propriétés particulières dudit instrument, l'activité de la cause principale. Sans doute certains caractères de l'effet, tels les caractères d'ordre, et de régularité caractéristiques de l'intelligence, dans l'exemple cité, imposeront de le référer à la cause principale; mais l'activité propre de la cause instrumentale, comme nous l'avons vu, se pourra aisément discerner dans ce même effet.

Appliquons ces données aux causes secondes. De l'Être nécessaire, cause première, les causes secondes tiennent et leur être et leurs propriétés; par Lui en outre être et propriétés leur sont conservés : tel est le fait fondamental qui pose ou mieux constitue l'instrument. La forme naturelle des causes substantielles, principe directeur de l'activité et principe de finalité, n'est en effet qu'une participation à la direction exemplaire et à l'intention finale de la Cause Première, mais participation *permanente* et *substantielle* qui fait de ces causes secondes autant de principes ayant leur activité propre. « Omne agens agit secundum formam ». Tel est aussi bien le sens vrai de cette finalité par nous si souvent invoquée.

D'autre part pour que la cause seconde puisse agir comme instrument, deux conditions sont nécessaires. Tout d'abord il faut qu'elle ait été constituée « in actu primo proximo » par la série des moteurs intermédiaires concourant harmonieusement selon les lois de la nature à l'effet prévu et voulu par le Premier Moteur; en outre et surtout il faut que le Premier Moteur incline immédiatement à coopérer à cet effet.

Mais c'est dans le concours divin proprement dit qu'il faut chercher l'assimilation de la cause seconde à la motion instrumentale formelle. Cette assimilation y trouve sa raison d'être dernière à un double titre.

a) En tant que par le concours la cause seconde est appliquée à l'action. La cause seconde en acte premier prochain est en effet inclinée à entrer en acte second par une nécessité de nature, c'est-à-dire par l'intention actuelle de l'Agent premier (d'où découle toute activité) voulant et produisant simultanément, — pour Lui c'est tout un, — l'action de la cause seconde. De plus, l'action posée, l'effet, le terme, être nouveau, n'en procède, de nécessité métaphysique, que sous l'influx actuel de l'Être nécessaire.

b) En tant que par le concours divin l'action de la cause seconde

est réellement *élevée*. A considérer tout d'abord cette action de la part du principe qui la produit, on peut dire que la cause seconde n'agit qu'en vertu de la Cause Première. Tout ce qu'elle est, tout ce qui lui permet d'agir, elle l'a reçu de la Cause Première, et formellement l'action qui procède de la cause seconde n'en procède que par le vouloir actuel du Premier Agent. D'autre part à considérer l'action dans son terme matériel, c'est-à-dire dans l'être nouveau qui en résulte, il y a élévation de l'activité de la cause seconde, parce que cet être concret tout entier procède d'elle comme de la Cause Première, quoique la cause seconde ne l'atteigne que sous une formalité déterminée, générique, spécifique ou même accidentelle, l'Etre nécessaire seul l'atteignant dans la plénitude de son être.

*
* *

Dès lors que penser de cette affirmation de M. Laminne : « Il n'est pas possible qu'un changement produit dans l'ensemble des choses consiste dans une augmentation absolue de perfection » ? Nous répondrons qu'en un sens cette proposition est très juste. Il ne peut y avoir en effet augmentation dans la *plénitude de l'être*, en quoi seule consiste l'*actualité de la perfection*. Mais qu'il ne puisse y avoir plus de détermination de l'être (ce qui n'en est que la limitation), ou, en d'autres termes, qu'il ne puisse y avoir plus de perfections déterminées, — pourquoi non ?

Sans aucun doute, toute production exige une Cause Première infinie à qui se réfère toute l'actualité de l'être qui se trouve dans l'effet, mais en vertu de quel principe exclurait-on la vertu propre et permanente (et donc principale en un vrai sens) de la cause seconde à qui se réfère la détermination (la taléité) de ce même être ? La causalité seconde n'enlève rien à la Causalité universelle, si tout l'être de l'effet atteint par la créature se doit référer à la Cause Première.

Pour en revenir à notre principe de contenance, il nous semble que celui-ci ne pourra qu'être confirmé par ces considérations. En effet une similitude déterminée ne peut subsister qu'entre perfections déterminées et c'est de la cause seconde que vient précisément la détermination de l'effet ; c'est donc avec elle que l'effet pourra présenter une similitude *formelle* : donc du point de vue *logique*, l'effet résultant de la Cause Première avec la cause seconde nous renseignera sur celle-ci avec plus de précision que sur celle-là. Toutefois du point de vue *ontologique*, il faut dire qu'*effectivement*

l'assimilation, comme l'action d'où elle résulte, se réfère tout d'abord à la Cause Première et secondairement à la cause seconde.

Saint Thomas, examinant le cas de la similitude spécifique qui résulte de la génération (par exemple I p., q. 104, a. 1) nous en donne une explication plus profonde. Les parents ne sont que causes univoques et « in fieri », causes prochaines de la forme (introduite) en cette matière, c'est entre eux et le fils, entre ces sujets modelés par la même forme spécifique que subsiste la similitude *formelle*. Toutefois l'assimilation *effective* c'est à la Cause *per se* de la forme unique dans l'espèce, c'est-à-dire à la Cause de toute l'espèce ou encore c'est à la Cause *in esse* de la forme, c'est-à-dire de la forme, non plus actuant cette matière, mais exprimant simplement telle détermination de l'être, tel degré dans l'imitation de l'Être nécessaire, et donc c'est à la Cause Première, comme cause principale, qu'il faut la référer.

Le Docteur Subtil va nous fournir l'explication dernière et la plus profonde de ce point délicat. Remarquons qu'il tient le principe comme acquis : pour lui, production et assimilation sont tout un ; remarquons aussi qu'il admet comme fait d'observation évident que les causes secondes sont, en général, univoques tandis que la Cause Première est équivoque : mais il ne s'agit pas ici de la valeur de ces présomptions, et nous n'avons plus à prouver le principe ; nous ne visons qu'à en répartir l'application entre la Cause Première et la cause seconde. Or donc, « la cause supérieure, dit Scot, est ordinairement équivoque et contient la perfection de l'effet d'une manière plus éminente que la cause univoque... La cause plus parfaite (d'autre part) contribue *plus efficacement* que la cause imparfaite à l'assimilation de l'effet avec le terme auquel il est assimilable ; sa supériorité causale lui assure une influence prépondérante sur l'effet, en tant qu'il est « causable », *et par suite assimilable.* Or, c'est à la cause *prochaine* que l'effet est formellement assimilable ; par suite la cause éloignée assimile l'effet à la cause prochaine avec plus d'efficacité que celle-ci ne se l'assimile à elle-même... car la cause qui obtient la primauté dans la production de la forme d'où résulte la similitude, garde la même primauté dans l'assimilation effective » (*In I Sent.* Dist. LI, q. 8, n° 4) [1].

La similitude est donc assurée entre les causes secondes et leurs effets et en même temps la primauté de la Cause Première dans l'assimilation effective est sauvegardée. Mais ne serait-ce pas au prix de la *similitude* des effets avec cette même Cause Première et de

1) Ed. J. Keerbergo, déjà citée, T. I, p. 126.

l'usage que nous pourrions faire de ce même principe, le seul que nous ayons cependant, pour arriver à quelque connaissance des perfections de la Cause Première? — On pourrait le craindre s'il fallait s'en tenir au sens minimiste que M. Laminne, après Suarez, donne à cette contenance éminente qui, pour notre connaissance discursive, résume la manière d'être des perfections divines : « Que la perfection de l'effet soit éminemment contenue dans sa cause, cela ne se peut mieux concevoir que par la vertu qu'elle aurait de la produire (*Disp.* 30, sect. I, n° 10) ». — Or, quelle raison l'*Eximius Doctor* en donne-t-il? C'est que l'autre explication qui consiste à dire : « Dieu contient éminemment les perfections des créatures, parce qu'il contient tout ce qu'il y a de perfection en elles, à part les imperfections », cette explication est plus obscure. Car ou bien l'on sous-entend qu'il contient cette perfection (plénitude ou actualité de l'être, comme nous disions plus haut) éminemment, et alors on n'explique rien ; ou bien on prend cette perfection formellement, ce qui répugne ; car, mise à part toute imperfection, la perfection qui demeure n'est plus de l'ordre de la créature (Ibid. n° 11).

Mais l'*Eximius Doctor* ne se perd-il pas ici dans la subtilité? Quand on a distingué l'actualité de la perfection de ses déterminations, y a-t-il lieu de se demander encore si on la prend sous une détermination éminente ou formelle?

Il faut avouer toutefois que cette contenance éminente, comprise même suivant la seconde formule que nous défendons, ne nous renseigne guère sur la nature des attributs divins, qu'il en est de même de toute analogie d'attribution intrinsèque et que, pour en esquisser quelque ombre, l'analogie de proportion, plus familière à saint Thomas, jointe au principe de contenance, sera aussi plus efficace.

* * *

Concluons. L'étude *a priori* du principe de contenance, appliqué à la cause en tant que telle, nous l'a montré comme jaillissant des exigences du sens commun et par le fait même, appuyé de l'autorité unanime des Scolastiques. L'étude que nous en avons esquissée *a posteriori* à la suite du Chan. Laminne nous a permis, contrairement aux conclusions de celui-ci, d'induire le même principe avec certitude comme une loi naturelle générale. Enfin nous avons pu constater que la vérification, certaine *a priori*, du principe à l'égard de la Cause Première, se concilie parfaitement avec son application aux causes secondes, tout de même que dans la réalité, s'allient harmonieusement les deux ordres d'activité sous le concours divin.

Si pour notre modeste part, nous avons pu jeter quelque lumière sur l'extension et l'application du principe de contenance, c'est à M. le Chanoine Laminne que nous le devrons. Il ne nous aura pas seulement offert l'occasion de ce travail, il nous en aura fourni les grandes lignes : nous n'avons eu qu'à remplir de nouveaux matériaux le cadre tracé par lui.

Robert Marchal, S. J.

Préfet des Études au Scolasticat de Jersey.

Août 1914.

X

L'ÉDITION LÉONINE DE LA SOMME CONTRE LES GENTILS *)

Le projet de l'édition en cours de publication remonte au début du pontificat de Léon XIII, déjà marqué par l'Encyclique *Æterni Patris*. Après l'avoir annoncé le 15 octobre 1879 au cardinal De Luca, préfet de la Congrégation des Etudes, dans sa lettre sur la création de l'Académie romaine de saint Thomas d'Aquin, le pape en confia l'exécution, le 8 janvier 1880, au même cardinal, au cardinal Simeoni, préfet de la Propagande et au cardinal Zigliara et mit à leur disposition une somme de 300.000 lires.

C'était renouveler, à trois siècles de distance, le geste de Pie V, le saint dominicain, auquel est due la première édition complète de saint Thomas, qui parut à Rome en 1570, en dix-sept volumes, augmentés d'un volume de tables. D'après la lettre adressée à la

*) *S. Thomae Aquinatis Doctoris angelici opera omnia iussu edita Leonis XIII, P. M. — Tomus decimus tertius. Summa contra Gentiles ad codices manuscriptos praesertim sancti Doctoris autographum exacta et summo pontifici Benedicto XV dedicata cum commentariis Francisci de Silvestris Ferrariensis cura et studio fratrum praedicatorum. Liber primus et secundus.* Romae, typis Riccardi Garroni, MCMXVIII. Edition in-folio, sur papier à la main, 60 lires. Edition grand in-quarto, sur papier à la main, 42 lires ; sur papier ordinaire, 36 lires. Comme les autres, dont il existe pareillement trois éditions différentes, le volume est en vente chez les Editeurs des œuvres de saint Thomas, au Collège Angélique, Via San Vitale, à Rome.

commission cardinalice, l'œuvre entière du Docteur angélique devait reparaître *optimis quoad omnino fieri poterit, formis litterarum expressa accurateque emendata, iis etiam adhibitis codicum manuscriptorum subsidiis, quæ aetate hac nostra in lucem et usum prolata sunt.* Comme sa devancière, l'édition devait contenir le commentaire du cardinal Thomas de Vio de Gaète (Cajetan) sur la Somme théologique et celui de François de Silvestre le Ferrarais sur la Somme contre les Gentils et avoir pour collaborateurs des dominicains désignés par le maître général de l'ordre.

Poussés avec vigueur et suivis avec intérêt par un maître qui voulait voir le fruit de son initiative, les travaux avançaient rapidement, — même trop rapidement, comme on le verra plus loin, — avec la collaboration très active du cardinal Zigliara et le concours d'un groupe de dominicains, qui recherchaient et collationnaient les manuscrits, établissaient le texte et surveillaient son impression.

En 1882, 84 et 86 parurent les volumes I-III, consacrés à des commentaires sur Aristote. Le texte grec avec, en regard, une ancienne version latine, y précède les leçons de saint Thomas, que résument des *synopses* bien divisées, tandis que les annotations occupent le bas de la page. Pour le premier volume, le cardinal Zigliara n'y rapporte pas seulement les variantes des manuscrits, il y explique encore le texte de saint Thomas d'après ses principes généraux et par des passages parallèles et rappelle ou discute l'interprétation d'autres commentateurs grecs, médiévaux ou modernes. Dans la suite, les annotations ont pour objet unique les variantes.

En tête de l'édition figurent avec d'autres documents, les trente-deux dissertations critiques et apologétiques *De gestis et scriptis ac doctrina sancti Thomae Aquinatis* que Jean François Bernard De Rubeis avait publiées à Venise en 1750. Elles remplissent 301 pages dans le premier volume, qui contient les commentaires du Perihermeneias et des Analytiques postérieurs et, en appendice, le commentaire de Cajetan sur le reste du second livre du Perihermeneias, pour lequel saint Thomas ne va pas au delà de la seconde leçon (chap. 10, 19b 31 chez Aristote).

Le second volume est consacré aux commentaires des huit livres de la Physique.

Le troisième volume reproduit trois commentaires inachevés, continués par d'autres dans des suppléments qui constituent l'appendice de cette édition. Alors que saint Thomas arrête son explication du *De caelo et mundo* à la fin de la huitième leçon du troisième livre (chap. 3, 302b 9 chez Aristote), Pierre d'Auvergne la reprend dès le

commencement de ce livre pour l'achever avec le quatrième livre, tout comme il commente en entier les livres III-VIII de la Politique, pour laquelle le texte de saint Thomas comprend seulement les leçons sur les livres I et II et six leçons sur une première partie du troisième livre [1]). Le second commentaire du volume a pour objet le *De generatione et corruptione*. Le texte authentique de saint Thomas ne dépasse pas la leçon 17 du premier livre (chap. 5, 322a 34 chez Aristote). Le supplément imprimé, autre que le supplément de Thomas de Sutton du ms. 274 de Merton College à Oxford, est l'œuvre d'un compilateur anonyme, qui utilise abondamment le commentaire d'Albert le Grand et insère, entre autres, dans la leçon 24 du premier livre, tout l'opuscule *De mixtione elementorum* de saint Thomas [2]). Le texte authentique du troisième commentaire, relatif aux Météorologiques, s'arrête avec la leçon 10 du second livre,

1) Revenant sur ce qu'il avait écrit au sujet de l'étendue du commentaire de la *Politique* dans les *Annales de l'Institut supérieur de Philosophie* (vol. III, 1914, *Les commentaires de saint Thomas d'Aquin sur les ouvrages d'Aristote)*, M. Grabmann reproduit, dans le *Philos. Jahrbuch* (XXVIII, 1915, pp. 373-379, *Welchen Teil der aristotelischen Politik hat d hl Thomas von Aquin selbst kommentiert?)*, une annotation du ms. IX, 259, signalé par M. Gollob *(Die Bibliothek d. Jesuitenkollegiums in Wien XIII* [*Lainz*] *u. ihre Handschriften,* Sitzungsberichte d. k. Akad. d. Wissenschaften in Wien, philos.-hist. Klasse, Bd. 161, 7. Abhandl., p. 25, Vienne 1909), de l'ancienne Bibliothèque du commandeur François de Rossi († 1854). Elle s'y lit (f. 121r) à la fin de la 6e leçon du IIIe livre du commentaire de saint Thomas sur la *Politique* et dit clairement que les six premiers « chapitres » de ce livre ont été commentés successivement par saint Thomas, qui s'est arrêté là, et par Pierre d'Auvergne, qui a commenté l'ouvrage jusqu'à la fin. Mais M. Grabmann ne signale pas de manuscrit qui contienne ces deux rédactions des « chapitres » 1-6 (= chapitres 1-8 de l'éd. Bekker).

On les trouvera dans les *Vat. lat.* 777 et 778. La 1re leçon de Pierre d'Auvergne y débute (f. 35r et f. 56v) : *ei (Si* ms. 778) *autem qui de policia et cetera Postquam philosophus pertransiuit opiniones antiquorum de policia reprobando eas.* La 6e leçon finit (f. 41v et f. 69r) *attingunt ad libertatem et ideo altercatio est inter ipsos.* Plusieurs manuscrits, par exemple : *Paris.*, Bibl. nat., lat. 6457 et 16612 indiquent nettement que le commentaire de saint Thomas ne va pas au delà de la 6e leçon en écrivant après les derniers mots : *propter libertatem* (fin de la leçon 6) *sumendum autem primo et cetera* (premiers mots du texte d'Aristote, chap. 9, 1280a 7 de l'éd. Bekker), le premier (f. 100v) : *Explicit sententia libri politicorum, finit amen finit qui scripsit bene reliquit,* le second (f. 164v, au bas du feuillet, d'une main contemporaine du copiste) : *explicit pol*[itica] *fr*[atris] *th*[ome]. Du commentaire des livres 3-8 de Pierre d'Auvergne, il faut bien distinguer ses *Questions sur les livres I-V et VII de la Politique,* qui se lisent dans le ms. lat. 16089 ff. 274r-318v) de la Bibliothèque nationale de Paris.

2) Cf. vol. III, p. XXII et vol. XIII, p. XXIII, note.

c'est-à-dire avec le chapitre 5 d'Aristote (363a 20) dans l'édition Léonine ; aux mots : *recapitulat quod dictum est et est manifestum in littera* (suivis des premiers mots du chapitre 9 d'Aristote *De coruscatione autem et tonitruo et cetera*), c'est-à-dire avec le chapitre 8 d'Aristote (369a 9) dans le ms. Vat. lat. 6758, que les éditeurs n'ont pas connu et où l'explication du chapitre 6 n'est pas de saint Thomas [1]). Le supplément anonyme de l'édition qui s'achève avec le quatrième livre, reproduit, en grande partie, le commentaire de Pierre d'Auvergne pour le second et le troisième livre.

Cependant l'activité des éditeurs s'était détournée des commentaires pour se concentrer sur la Somme théologique. Le premier volume (le quatrième de la série) sortit des presses en 1888, le neuvième et dernier (le douzième de la série) en 1906. Au cours de ces années, la mort et d'autres occupations avaient enlevé plusieurs collaborateurs et rejeté tout le fardeau sur trois religieux uniquement adonnés à leur besogne spéciale. Mais l'édition elle-même accusait un progrès considérable à partir de la seconde moitié du

1) Dans le Vat. lat. 2072, qui contient (ff. 128v-175v) les quatre livres des Météorologiques, un annotateur reproduit çà et là, généralement en marge, des explications et même des passages du commentaire de saint Thomas, qu'il appelle simplement : *Expositor*. Or, deux de ces emprunts nous mènent au delà de la partie du 2e livre conservée dans les mss. Vat. 846 et Oxford, Balliol College 278, les seuls où les éditeurs romains ont lu le commentaire de saint Thomas et qui s'arrêtent, le premier aux mots : *propter quoddam dubium et cetera* (= Propter quod et dubitabit etc., lect. 8, num. 1, vol. III, p. 412), le second aux mots : *semper manifesta et occulta nobis prope utrumque polum sunt* (lect. 10, num. 2, ibid., p. 420). Une glose interlinéaire *id est loca humida*, du ms. 2072 (f. 151v) interprète le mot *pascua* à la fin du chapitre 5 d'Aristote, tout comme la fin imprimée de la leçon 10 de saint Thomas (num. 6, ibid., p. 421). Par contre, une explication, rapportée (f. 156r en marge) au compte de l'*Expositor*, des mots : *Praevenit autem sonus motum, quia subtiliorum partium est* du chapitre 8 (368a 19) d'Aristote, ne se trouve point au passage correspondant du supplément du commentaire (lect. 15, num. 2, ibid., appendice, p. LXXVIII).

De plus, des différences de facture, de style et d'idées séparent les 17 leçons du 1er livre et les 10 premières leçons du 2e livre, des autres leçons 11-17 de ce même livre et du commentaire des livres 3 et 4 imprimés jusqu'à l'édition Léonine, sous le nom de saint Thomas.

Toutes ces considérations amènent les éditeurs romains (voir vol. III, préface, pp. XXXII-XXXVII) à regarder comme dernière leçon authentique la leçon 10, y compris la partie absente du ms. 846 et à rejeter le reste du commentaire dans l'appendice comme n'étant pas de saint Thomas. Ils réservent la question de savoir si ce dernier n'a pas poussé son commentaire du 2e livre au delà de la leçon 10, comme l'annotateur du ms. Vat. 2072 le fait entendre.

Des données nouvelles nous sont fournies par le recueil Vat. lat. 6758 (XIVe s.) où le commentaire précédé du titre en rouge *Incipiunt rationes super librum*

sixième volume (Ia IIae) et surtout à partir du huitième volume, avec lequel commence la *Secunda secundae*.

Au lieu d'appeler à leur aide toute la tradition et de chercher à rétablir le texte de la première édition faite par saint Thomas, les premiers éditeurs, notamment le cardinal Zigliara et le P. Hyacinthe Frati, basaient leur édition sur le texte de l'édition de Pie V, remarquablement bonne pour l'époque en dehors de ses interpolations. Ils le reproduisaient même là où les manuscrits consultés offraient des leçons qu'ils jugeaient meilleures, sauf à le corriger aux passages manifestement fautifs ou lorsque, au témoignage des manuscrits, s'ajoutaient des considérations intrinsèques. En reléguant partout ailleurs les leçons des manuscrits au bas des pages et en faisant entrer dans l'appareil critique, ce que portaient même des manuscrits secondaires aux endroits plus difficiles, les éditeurs fournissaient sans doute des moyens de contrôle et de correction dans la mesure où ils reproduisaient les variantes des manuscrits collationnés. Mais peut-on demander au lecteur de descendre continuellement dans cette cave et d'en remonter aussitôt pour dégager

Methaurorum. secundum venerabilem doctorem sanctum Tomam de Aquino, occupe les feuillets 84-102 et finit — le reste de la page est en blanc, — par les mots: *recapitulat quod dictum est et est manifestum in littera. De coruscatione autem et tonitruo et cetera.* Il est entièrement écrit d'une seule main à part l'explication du chapitre 6 du second livre, dû à la main qui a corrigé le reste du commentaire. La leçon 10 s'y lit en entier, mais avec des différences dans le texte du dernier alinéa ou numéro 6 de l'édition (f. 98v inc. *Deinde cum dicit ille autem locus. quia supra assignauerat causam vehemencie boree et austri*; des. *suppletur ei ex amplitudine. vltimo epylogat dicens quod dictum est que sit causa ventorum. et quomodo se habeant adinuicem. et precipue quam* [sic] *ad austrum et boream)*. L'explication du chapitre 6 (fol. 98v inc. *De positione autem ipsorum. postquam philosophus determinauerat de causa et modo generacionis et motu adhuc de principio commocionis et cessacionis ventorum*; f. 100r des. *accidentibus communibus et propriis secundum unumquemque)* est empruntée telle quelle au commentaire de Pierre d'Auvergne (voir par exemple, Vat. lat. 2182, f. 24v-26r), comme nous en avertit le copiste-correcteur en écrivant à la fin *Exposicio Istius lectionis ab illo scilicet loco. de positione autem ipsorum est secundum magistrum petrum de aluernia.* Mais la suite, c'est-à dire l'explication des chapitres 7 et 8 n'est ni de Pierre (cf. Vat. 2182, f. 26r-28v) ni de l'auteur du supplément imprimé (lect. 13-15, ibid., appendice, pp. LXIX-LXXIX). Elle débute (f. 100r) *De agitatione autem et motu terre. postquam philosophus determinavit de uentis in aere flantibus hic determinat de effectibus uentorum et primo de terre motu qui causatur ex uento infra terram generato.* Or on y lit (f. 101r, col. 1) l'explication attribuée à l'*Expositor* dans le Vat. 2072 à propos du passage 368a 19 *quod non est sic intelligendum quasi sonus sit corporum partes et subtilitatem habens. sed quia in subtiliori potest fieri sonus quam uentus. ideo etiam fiunt aliquando huius modi soni sine terremotu.*

lui-même du texte imprimé et de l'apparat critique, ce que portait certainement ou vraisemblablement l'original ?

Moins sensibles dans les commentaires sur Aristote, les inconvénients de ce système et de ce recours à l'édition de Pie V apparaissent le mieux dans les deux premiers volumes, la *Prima pars*, de la Somme théologique, vu l'étendue de l'ouvrage et le grand nombre de transcriptions auxquelles il a été soumis. Modestement, les éditeurs déclarent dans la préface du premier (quatrième vol., 1888, p. XIII) : « ... *cum nec plus temporis nobis suppeteret nec datum esset praeter Vaticanos codices alios melioris notae consulere, satis in hac re fecisse videbimur, si perfectioris editionis, quae aliquando curari possit, specimen saltem dederimus* » [1]). Leur plainte sur le manque de temps disponible fait écho aux regrets qu'exprimaient déjà des préfaces d'autres volumes. Ils signalent ainsi leur hâte ou plutôt leur obligation de paraître, obligation d'autant plus regrettable en l'absence d'une vaste enquête préliminaire sur les manuscrits, semblable à celle qui avait précédé l'édition monumentale de saint Bonaventure et que le P. Fidelis a Fanna avait fait connaître dans sa *Ratio novae collectionis operum omnium sancti Bonaventurae* [2]). Si le classement des écrits en authentiques, apocryphes ou douteux était relativement moins important ou moins difficile chez saint Thomas que chez saint Bonaventure, l'édition du premier exigeait, du moins pour les ouvrages plus importants, la reconnaissance d'un nombre très considérable de manuscrits avant qu'on pût être assuré de tenir la clef du texte à constituer.

Cette assurance vint heureusement, au cours de l'impression de la Somme théologique : l'examen d'un nombre toujours plus grand de manuscrits de partout pour les parties autres que la *Prima pars*, fit voir avec une clarté sans cesse croissante, leurs relations de familles et la dépendance de toute la tradition manuscrite ou imprimée, vis-à-vis d'un archétype autre que l'autographe, c'est-à-dire de la première édition. Les éditeurs furent ainsi amenés à renoncer au système du cardinal Zigliara et du P. Frati, à détrôner l'édition de

1) La citation continue en ces termes : « *Primo ergo cuiusvis generis errores compertos correximus ; lectionem dein codicum in textum assumpsimus, quando certa ratio id suadebat, nec videbatur timendum quod alii codices nondum explorati aliam lectionem exhiberent, quae vera et genuina esset habenda ; in ceteris, lectionem in melioribus editionibus, quas semper ad manus habuimus, communiter receptam, ubique fere retinuimus, licet codices aliquid melius prae se ferre viderentur* ».

2) Turin 1874.

Pie V pour en reléguer les variantes dans l'apparat et à rétablir d'une manière critique le texte de l'archétype [1]).

Commencée partiellement dans la seconde moitié du sixième volume, qui contient la *Prima secundae* jusqu'à la question 70, cette instauration d'un texte vraiment critique est définitive et complète à partir du huitième volume ou de la *Secunda secundae*. Aussi serait-il injuste de regarder les derniers volumes (8-12) de la Somme théologique comme une œuvre provisoire, comme un *specimen editionis perfectioris, quae aliquando curari possit*. D'autant plus que leurs éditeurs, — *fabricando fit faber*, — y excellent à nettoyer les passages corrompus, à choisir entre les variantes, à retrouver la leçon de l'archétype en tenant compte non seulement du sens, mais encore du côté matériel et de l'aspect paléographique des leçons, fautives ou non, ainsi que de la dérivation des manuscrits. D'autant plus aussi que leurs principes d'édition viennent d'être confirmés par la confrontation de la tradition et de l'autographe de la Somme contre les Gentils, comme on peut s'en convaincre par la récente édition, faite d'après lui, dont nous allons parler.

*
* *

Grand in-quarto de plus de 700 pages, le treizième et dernier volume paru de toute la collection, dû au P. Constance Suermondt

1) Dans la préface du 13e volume (p. xi), les PP. Suermondt et Mackey jugent ainsi l'œuvre de leurs aînés : « ... *Nec nimis nos dolet quod praedecessores nostri, paucorum codicum variantibus addicti, quarum insuper genealogiam cognoscere non poterant, prudentius esse putabant varias lectiones sub textu editionis Pianae notare, quam immatura et insufficienter suffulta recensione rem praeiudicare et textum provisorium statuere, cuius maxima laus consisteret in eiectione* (p. xii) *lectionum Pianae... Si qui non intellexerint, facile tamen intellectu erat, lectiones Pianae in mente Editorum per conservationem in textu nulli bonae lectioni codicum praelatas esse, sed unicuique textus sui e variantibus seligendi occasionem oblatam esse. Consilium hoc tunc temporis circumstantiae imponebant, provide. Nam qua via proprie ad veram orationem S. Thomae perveniri possit, a principio neque Editores noverunt, neque uspiam expositum vel indicatum invenissent. Quaedam phaenomena e traditione operum S. Thomae in lucem prolata, sed, quia nullam utilitatis speciem prae se ferebant, prius neglecta, paulatim intimius considerata meliusque aestimata sunt, et prae omnibus aliis scientiam genealogiae variantium affectare cernebantur, quia ad primam traditionis horam pertingunt. Sine genealogia vero res critica non agitur nisi provisorie et interim* .. ». L'édition des premiers volumes avait donné lieu à des observations critiques remarquables, plutôt sévères, de la part de Schütz, l'auteur du *Thomaslexicon*, dans le *Literarischer Handweiser* de Munster (1882, 83, 84, 87) pour les volumes 1-3, et de M. Baeumker dans l'*Archiv für Geschichte d. Philosophie* (V, 1892, pp. 120-127) pour les volumes 4-5.

et au P. Pierre-Paul Mackey, honoré d'un bref élogieux du Saint-Père, nous apporte seulement les livres 1-2, soit la moitié de la Somme contre les Gentils. Mais la publication a tant de mérites que nous nous en voudrions de ne pas la présenter ici, dès maintenant, avant l'apparition de l'autre volume, en signalant ce qu'elle nous apprend sur l'autographe, les autres manuscrits et les éditions de l'autographe, travail d'autant plus facile que les éditeurs ont bien réuni, classé et discuté dans la préface (pp. VI-LIX), les résultats de leur examen approfondi de l'original et de toute la tradition.

La présence de l'autographe ou du brouillon de saint Thomas ne tranche ou, du moins, n'éclaire pas seulement des questions relatives à la transmission du texte, elle nous permet encore de suivre l'élaboration mentale du chef-d'œuvre qu'il écrivit pendant le pontificat d'Urbain IV († 1264), à la demande de saint Raymond de Pennafort, pour aider à la conversion des infidèles. « Tout y est si bien rattaché et coordonné en vue d'un seul et même but, tout y est exprimé avec tant de justesse et de clarté, qu'on dirait l'ouvrage entier sorti spontanément et sans effort de sa puissante et féconde intelligence. L'autographe prouve qu'en fait, il en va tout autrement... Le texte annulé par l'auteur y occupe presque autant de place que le texte définitif. Les suppressions, les transpositions, les retouches, les additions sans nombre qui ont précédé l'achèvement du texte, révèlent un travail immense et nous permettent de contempler les démarches intimes de cet esprit angélique. En examinant à fond les passages annulés, en comparant avec eux la rédaction définitive, on admire sa sagesse dans le triage des matériaux, son art dans leur arrangement, son exactitude dans l'expression, son souci de la perfection » [1]).

C'est une véritable chance que nous puissions nous rendre compte par le menu en suivant la plume de saint Thomas, des rédactions successives de cette Somme, tant sont rares les originaux parvenus jusqu'à nous, des maîtres scolastiques du XIIIe siècle et nombreux les dangers courus par l'autographe en question. Albert le Grand, saint Thomas d'Aquin et Mathieu ab Aquasparta sont, à notre connaissance, les seuls philosophes et théologiens de leur siècle, pour lesquels nous possédons, au moins en partie, les autographes de plusieurs ouvrages.

Pour parler seulement du Vatican, des autographes de saint Thomas se trouvent dans les *Vat. lat.* 9850 et 9851. Celui-ci garde la plus grande partie du commentaire sur le troisième livre des

1) Préface, p. V.

Sentences [1]) ; celui-là, aux ff. 90-114, les commentaires sur Isaïe et le *De Trinitate* de Boèce [2]) et, aux ff. 2-89, presque la moitié de la Somme contre les Gentils. Ne sont pas autographes les ff. 40, 41 et 104, qui reproduisent le texte des fragments de l'original que possèdent la Bibliothèque Ambrosienne de Milan et la Bibliothèque Casanate de Rome.

Originairement, l'autographe de la Somme se trouvait chez les dominicains à Naples, où saint Thomas passa les dernières

1) Comme il ressort des feuillets préliminaires ajoutés à notre époque, le ms. 9851 fut donné à la Bibliothèque Vaticane, le 22 août 1871, par Pie IX, et à celui-ci la veille par un prélat dominicain de Naples, Mgr Salzano, évêque titulaire de Tanis. Conservé chez les dominicains d'Aversa jusqu'à la suppression de leur couvent de Saint-Louis arrivée en 1807 ou 1808 (d'après G. Parente, *Origini e vicende ecclesiastiche della città di Aversa*, Naples 1857, vol. I, p. 153, et vol. II, p. 203), il s'était trouvé ensuite et successivement chez Mgr Pignataro, archevêque de Santa Severina, puis évêque d'Isernia, mort en 1825 (d'après A. Pujia, *Per una cronatassi dei vescovi e degli arcivescovi di Santa Severina*, Naples, 1907, p. 30), chez Mgr Scotti, archevêque titulaire de Thessalonique, chez le P. Cancemi, provincial des dominicains, qui le fit exposer à la vénération des fidèles dans la cellule de saint Thomas à *San Domenico Maggiore* à Naples.

Le ms. sur parchemin à deux colonnes, comprend encore 99 feuillets de 290 sur 210 millimètres, dont les ff. 7 et 9 mutilés et le f. 10^{v} en blanc. Il manque un feuillet entre les ff. 8 et 9. Le f. 1er porte en haut : *Tertius fratris* (trou) *de lictera fratris Thome*, au bas : *fratris Jacob ordinis fratrum predicatorum*.

Au point de vue du contenu comme de l'écriture, il faut distinguer deux parties. Aux ff. 1-10^{r}, se lit le commentaire du 3e livre jusqu'à la distinction 4, question 1, article 1 en entier (édit. de Pie V, t. 7, p. 1-p. 19, col. 2); aux ff. 11^{r}-99^{v} (dernière ligne), la suite à partir de la distinction 4, question 2, article 2, aux mots : *debet concedi illud quod est verum per se quam quod est verum per accidens* (ibid., p. 19, col. 2, lin. 8 ab imo) jusqu'à la distinction 34, question 2, article 2, aux mots : *quam experientia docet sicut in naturali timore* (ibid., p. 133, col. 1, C-D).

Certainement autographe, la seconde partie (ff. 11-99) est écrite dans la *littera inintelligibilis* ou la cursive dont il sera question plus loin, avec un petit nombre de passages qu'annulent des traits dans le texte, et de corrections et de substitutions dans la marge. Quelquefois ces dernières sont précédées des mots : *uel aliter* (c'est trois fois le cas au f. 30^{r}), ou écrites dans la minuscule régulière et droite, qui distingue la première partie (ff. 1-10^{r}), dont la seconde moitié (à partir du f. 5^{v}) paraît être l'œuvre d'une autre main. Il y aura lieu d'examiner si cette première partie n'est pas partiellement de la main de saint Thomas et d'étendre les recherches à d'autres mss. de ses œuvres qui ne présentent pas la cursive.

2) Cf. *S. Thomae Aquinatis... in Isaiam Prophetam, in tres psalmos David, in Boetium de hebdomadibus et de Trinitate expositiones. Accedit anonymi liber de fide sanctae Trinitatis a S. Thoma examinatus in opusculo contra errores Graecorum una cum ipso opusculo et altero contra Graecos, Armenos et Saracenos. Omnia quae supersunt ex autographis, cetera vero ex optimis codicibus et editionibus cura et studio Petri Antonii Uccellii.* Rome, Imprimerie de la Propagande, 1880, XXVII-526 pages.

années de sa vie avant d'aller mourir chez les cisterciens à Fossa Nova, en route pour le concile de Lyon. En 1354, deux dominicains portèrent la relique chez leurs confrères de Bergame, qui la possédèrent jusqu'à leur expulsion du couvent de Saint-Barthélemy à la fin du xviiie siècle. Sauvée par un religieux de l'ordre, elle passa de ses héritiers chez un collectionneur bergamasque, l'avocat Louis (*Aloysius*) Fantoni à Rovetta [1]). Le diocèse de Bergame l'acheta dix mille lires aux héritiers de ce dernier pour l'offrir, en décembre 1876, à Pie IX, qui en enrichit la Bibliothèque Vaticane.

Les cahiers conservés de l'autographe, qui comprennent de 2 à 6 feuillets doubles de parchemin, nous ont gardé 219 chapitres ainsi que des fragments d'autres 26 chapitres, des 463 dont la Somme se compose. Leur contenu est détaillé dans une table spéciale de la préface du vol. 13 (pp. XXXVIII sq. Cf pp. VIII sq.). Il n'y a pas d'autographe pour le quatrième livre. En remplacement du premier cahier perdu du premier livre, on a transporté de l'arrière au début du manuscrit (ff. 2-5), le cahier auxiliaire auquel saint Thomas recourait lorsque les marges des feuillets ne lui suffisaient plus pour ajouter les rédactions nouvelles et qu'il désignait au copiste dans ces indications : *quere in alio quaterno*, *quere in parvo*, *quere retro*.

Mais sommes-nous sûrs d'avoir l'autographe de saint Thomas, et non pas la transcription, faite sous sa dictée ou autrement, par son fidèle compagnon et secrétaire Reginald de Piperno ?

Tout doute à ce sujet disparaît à l'examen de certaines particularités du manuscrit : fréquemment des mots et des phrases y sont commencés, laissés inachevés, tels quels, — fût-ce une seule lettre, — ou barrés et remplacés par d'autres. Comme la chose se présente, c'est le fait, non pas d'un copiste auquel on dicte, mais de l'auteur lui-même, qui suit rapidement de sa plume les développements et les corrections de sa propre pensée.

La conclusion s'impose davantage à qui examine le grimoire qu'est l'autographe, au point de vue de l'écriture et des remaniements du texte.

Celle-là présente les mêmes abréviations que les manuscrits philosophiques et théologiques du xiiie siècle, et on aurait tort de lui appliquer le mot de sténographie, appellation contre laquelle le P. Ehrle a déjà protesté en 1883 [2]). Les éditeurs ne commettent

1) Non pas : Antoine Fantoni, comme le ferait croire un lapsus calami de la préface (p. ix).

2) *Das Studium der Handschriften der mittelalterlichen Scholastik mit beson-*

pas cette faute dans leur préface. Seulement ils n'y font pas ressortir ce qui caractérise l'écriture ordinaire de l'autographe, la « *littera inintelligibilis* », comme on l'appelait déjà au moyen âge, et la rend presque indéchiffrable au premier abord et en l'absence d'une étude spéciale de la main de saint Thomas, même aux personnes familiarisées avec la lecture des manuscrits de l'époque. Si l'auteur emploie par exception, par exemple en marge, la minuscule gothique, régulière et droite, son écriture est généralement une cursive, tracée plus rapidement de manière à lier les lettres, — fût-ce en rattachant des parties de mots différents, — et à les faire pencher vers la gauche.

Quant au texte, c'est bien le brouillon de saint Thomas qui précède la mise au net qu'une ou plusieurs mains étrangères, mais amies, entreprendront en vue de la publication de l'ouvrage.

Dans sa première intention, l'auteur répartit son écriture sur deux colonnes, ayant chacune 45 à 50 lignes, en laissant des marges assez grandes. Celles-ci serviront, non seulement pour des essais de plume et des invocations pieuses (*ave*, *ave maria*), mais encore pour les remaniements et les additions suggérées au cours de la composition.

Le titre, un blanc à la ligne précédente ou le contexte signalent le commencement d'un nouveau chapitre. Les titres se lisent en haut ou au bas des pages, mais ils sont rares dans le premier livre. A la fin d'un cahier, une réclame renvoie au cahier suivant.

Nombreux sont les mots et les passages que saint Thomas annule, quelquefois par exponctuation ou par grattage, plus fréquemment en les biffant d'un trait de plume ou en écrivant au commencement la syllabe : *va*, et à la fin, la syllabe : *cat* (= *vacat*), procédé commun à son époque. Généralement les additions prennent place dans la ligne, entre les lignes ou en marge. On rencontre aussi des « lapsus calami » (mots répétés ou confondus, traits de plume trop longs ou trop courts dans la suppression des passages, etc.), bien que saint Thomas les corrige souvent. Des signes de renvoi, par exemple des croix, ou des indications expresses aident le copiste à se retrouver dans les additions, substitutions et transpositions.

En effet, les changements de tout genre que saint Thomas apporte à son texte, dépassent la simple correction d'une rédaction unique, tant il lui plaît de revenir sur son ouvrage, même à des intervalles de temps, et de multiplier les remaniements avant de le considérer

derer Berücksichtigung der Schule des hl. Bonaventura, Zeitschrift f. kathol. Theologie, VII (1883), pp. 22 sq.

comme achevé. Tantôt il supprime des colonnes entières ou annule tout un passage, dont certaines parties avaient déjà été barrées antérieurement. Tantôt il ajoute et remanie ses additions plusieurs fois, jusqu'à quatre ou cinq fois. Ce travail de correction et de revision atteint même le plan de la Somme contre les Gentils : des chapitres entiers sont refondus, supprimés, transposés ou intercalés [1]).

Voilà comment le texte de la Somme s'achemine à travers une série de remaniements, d'une première rédaction à son état définitif. Ce fait, que révèle l'inspection de l'original, se reflète également dans la tradition de l'ouvrage. Mais ceci nous amène à parler des manuscrits autres que l'autographe.

* * *

En collationnant quelque 85 copies de la Somme, les unes en entier, les autres en partie et pour des passages caractéristiques, les éditeurs ont remarqué un premier phénomène intéressant.

Alors qu'on rencontre dans le texte de tous les manuscrits, des mots ou des passages que l'autographe avait annulés, certains manuscrits font entrer dans leur texte, des portions plus longues, supprimées dans l'autographe et omettent, par contre, des additions marginales de ce dernier. En d'autres termes, certaines variantes propres à certains manuscrits ont tout l'air de reproduire le texte de l'autographe (A), non pas d'après son dernier état (sA), mais d'après l'une ou l'autre de ses rédactions antérieures (pA) [2]). Cette conclu-

1) Le second fac-similé de l'édition, qui reproduit le f. 8r, fournit un exemple de ces procédés.

Après avoir commencé le chap. 36 du 1er livre *(Qualiter intellectus noster de Deo propositionem formet)* à la fin de la première colonne pour l'achever à la colonne suivante, saint Thomas ne retient du tout que les trois premières lignes, renvoie par une croix, à la marge inférieure de la première colonne, y entreprend une rédaction nouvelle et barre de quelques traits de plume, le reste de la rédaction antérieure. Puis il se met à écrire sur l'unité de Dieu, — c'est l'objet du chapitre 42 dans le texte définitif, — remplit deux lignes de la seconde colonne à la suite de la rédaction biffée du chapitre 36, change d'avis et décide d'intercaler un traité en plusieurs chapitres, sur la bonté de Dieu. Il commence une première rédaction en deux chapitres dans la marge inférieure du f. 8r et l'achève au f. 7v. Ces deux chapitres ne lui plaisant plus, il les barre et recommence sur le cahier auxiliaire, une seconde rédaction, c'est-à-dire les cinq chapitres définitifs 37-41 sur la bonté de Dieu. Enfin il revient à son chapitre sur l'unité de Dieu pour le recommencer et le remanier au point que tel passage comporte trois rédactions successives, dont aucune n'a passé dans le texte définitif.

2) En se servant des sigles pA et sA, les éditeurs n'entendent pas opposer, en

sion s'impose à qui compare entre elles certaines lectures, différentes de tel à tel manuscrit, pour des passages où l'autographe fait défaut. Les éditeurs ont relevé dans la tradition seule, plus de 300 variantes de ce genre sans pouvoir dire avec certitude, dans chaque cas particulier, si elles remontent à l'original ou si elles sont le fait des copistes.

Est-ce à dire qu'il faille parler d'une première publication de l'autographe, comme le font les éditeurs, qui écrivent aussi à ce sujet p. XVII : « *Quare nullus antiquus codex pA supersit, etiam an prior textus forma Auctore consentiente publicata fuerit, de his ingenue fatemur nihil nos scire vel suspicari, coniecturare vel imaginari* » ?

Nous hésitons à le faire, et plutôt que de parler d'une première publication, nous nous demandons si des confrères ou des amis de saint Thomas n'ont pas transcrit privatim telle ou telle partie de la Somme, d'après l'autographe, soit avant son achèvement soit après la publication de l'ouvrage. D'autant plus que, dans toute la tradition, pA disparaît complètement après le chapitre 45 du troisième livre, et qu'on ne le rencontre que par intervalles et seulement dans les mss. *Cent. II.* 26 de la Bibliothèque communale de Nuremberg (= N), *Vat. Palat.* 356 (=Z), *Vat. lat.* 789 (=D, pour le début du deuxième livre seulement), *Urbin.* 135 (=Y, pour le début du troisième livre seulement), rarement et par contamination avec les deux premiers, dans d'autres manuscrits et dans un incunable.

Plus grande est la portée du second phénomène qu'a mis en relief la comparaison minutieuse de l'autographe et des exemplaires de la Somme contre les Gentils : c'est qu'en dernière analyse, ceux-ci proviennent tous d'un archétype, — les éditeurs l'appellent l'exemplaire parisien ou α, — qui n'était pas l'autographe. C'est dire qu'entre l'ensemble des manuscrits conservés et l'autographe, se place un intermédiaire, à savoir la première copie de l'autographe achevé. Cette parenté des manuscrits se reconnaît entre autres, au détail suivant. Dans ce passage du chapitre 86 du premier livre : (*Deus vult) bonum universi esse quia decet bonitatem ipsius*, aucune copie ne porte la véritable leçon de l'autographe : *quia decet*. Plus de

toute rigueur de termes, une *prima manus A* à une *secunda manus A*, comme on le fait généralement à propos de manuscrits. Par le premier, ils désignent l'un ou l'autre état de l'autographe, antérieur à sa forme définitive, et par le second, son texte définitif, qui, en fait, d'un passage à l'autre, est ici A tout court, là une seconde rédaction, ailleurs une troisième rédaction ou même plus.

cinquante lisent : *quod adeat*, bévue du premier copiste ; les autres offrent une variété de lectures dues à la faute de l'archétype que beaucoup corrigent différemment.

Voilà comment en partant cette fois de l'autographe, les éditeurs aboutissent, en ce qui concerne la Somme contre les Gentils, à la même conclusion qu'ils avaient établie pour la *Secunda secundae* et la *Tertia pars* de la Somme théologique en remontant de la tradition manuscrite à l'original : le texte reçu de ces ouvrages reproduit, somme toute, non pas l'autographe de saint Thomas, mais une première copie déjà fautive.

Pour nous en tenir à la Somme contre les Gentils, comment a travaillé l'auteur (ou les auteurs) de ce premier exemplaire ? Quelle science et quelle conscience a-t-il apportées à la transcription typique de l'original ? Quelles sortes d'erreurs, volontaires ou non, a-t-il glissées dans l'archétype, infectant ainsi les manuscrits dérivés ?

A bien considérer l'extrême difficulté de sa tâche qui devait faire reculer un scribe ordinaire et à laquelle contribuaient les abréviations et la cursive du grimoire, la multiplicité et l'enchevêtrement des rédactions annulées à distinguer du texte définitif, le premier copiste de l'autographe, familiarisé avec Aristote, la philosophie et la théologie comme le prouve sa transcription, est bien sorti le plus souvent des innombrables écueils semés sur sa route. Il a mieux réussi la reproduction de l'original que ne le feraient supposer à première vue, les quelque 2000 différences de tout genre relevées dans la présente édition des livres 1 et 2, entre le texte de sa copie et celui de l'autographe, pour autant qu'il est conservé.

Un grand nombre de ces différences ne sont que des inversions et des échanges d'expressions équivalentes ou synonymes, par exemple: *sequitur sequetur*, *ostensum probatum*, *ergo igitur*, *si sunt si sint*. Les dittographies et les omissions dues à l'homoeoteleuton sont très rares. Plus souvent le copiste omet un ou plusieurs mots (par exemple : *non*, quand il ne le confond pas avec un autre petit mot), dit le contraire (par exemple : *visibiliter* pour *invisibiliter*) et résout mal les abréviations, écrivant ici trop, ailleurs trop peu (*diceretur* au lieu de *dicetur*, *posterior* au lieu de *posteriorum*, etc.), quand il n'aboutit pas à fausser le sens comme dans ces cas, dont il existe un peu moins de 150 exemples : *saprobriorum* pour *zabiorum*, *aliquis* pour *ars*, *manentibus* pour *moventibus*, *motori* pour *maiori*, *perfectis summum* pour *perfectissimum*, *in bono* pour *embryo*.

Comme les éditeurs le font remarquer, ces dernières erreurs proviennent surtout de ce que le copiste transcrit mot par mot et rapidement, la lettre telle qu'il s'imagine la voir, sans se préoccuper

du sens de l'ensemble, tout comme ailleurs il s'attache au sens plus qu'à la lettre ou se confie à sa mémoire. C'est ce qui l'amène à substituer aux leçons de l'original, des expressions similaires, telles que : *in aequali tempore* pour *in eodem tempore*, *operatio perfectissima eius* pour *sua perfectissima operatio*, *dissolvit* pour *liquefacit*. Ailleurs, le copiste s'aperçoit de la méprise qu'il vient de commettre et fait suivre aussitôt la véritable leçon, parfois en la faisant précéder de *et* ou de *vel*. Mais alors il lui arrive quelquefois de ne pas annuler la mauvaise lecture en sorte qu'on trouve, par exemple : *invenitur in verbis* pour *in verbis*, *pro potentia* pour *potentia*.

Enfin le copiste se signale par des interpolations ou des additions volontaires.

Quelques-unes paraissent avoir été faites à la demande de saint Thomas, qui l'aura chargé de suppléer les titres des chapitres que l'autographe ne formulait pas, tout comme il lui aura abandonné le soin de réparer ses lapsus calami.

D'autres prennent avec le texte de l'original des libertés que nos mœurs littéraires n'admettent pas. C'est ainsi qu'au chapitre 42 du premier livre, le raisonnement de l'autographe : « *Esse proprium uniuscuiusque rei est tantum unum. Sed ipse Deus est esse suum, ut supra ostensum est. Impossibile est igitur esse nisi unum Deum* », est remplacé par le suivant : « *Esse abstractum est unum tantum, ut albedo si esset abstracta, esset una tantum. Sed Deus est ipsum esse abstractum, cum sit suum esse, ut probatum est supra. Impossibile... Deum* ». A vrai dire, il s'agit là plutôt de substitution. A côté de ce cas unique, les véritables insertions sont nombreuses. Si, en une quarantaine de cas, le copiste n'ajoute rien d'important, insérant le plus souvent un mot isolé, comme : *scilicet*, *ideo*, *ad invicem*, il introduit dans quelques passages, des compléments, des propositions subordonnées, voire une fois tout un chapitre.

Les éditeurs signalent de ces additions en guise de compléments explicatifs, qu'ils appelent postilles, aux chapitres 13, 25, 26, 29, 33, 43, 55, 60, 68, 71, 72, 74 du premier livre, aux chapitres 42 et 48 du deuxième livre et au chapitre 55 du troisième livre. Pour le quatrième livre, ils regardent comme une interpolation tout le chapitre 11, intitulé : *De generatione in divinis* [1]).

1) A cette occasion, les éditeurs nous font part des raisons pour lesquelles ils inclinent à considérer de même comme une interpolation tout l'article 12 de la question 10 de la *Secunda secundae : Utrum pueri Iudaeorum et aliorum infidelium sint invitis parentibus baptizandi.* Non seulement l'article est emprunté tout entier au 2ᵉ Quolibet de saint Thomas, emprunt contraire aux habitudes

Que penser de toutes ces interpolations ?

Observant que, généralement, elles éclaircissent le sens ou complètent soit une argumentation soit une citation, les éditeurs concluent que le premier copiste a voulu venir en aide aux lecteurs et leur faciliter ainsi l'intelligence du texte. Ils font remarquer aussi que saint Thomas n'était pas encore le Docteur universellement révéré, dont les écrits méritent un respect religieux.

Nous ajouterions que cette espèce de collaboration doit moins nous surprendre s'il faut chercher le premier copiste dans l'entourage immédiat de saint Thomas, dont il aura probablement été l'élève, tel frère Pierre d'Andria, ou le compagnon, tel frère Reginald de Piperno [1]). Enfin on n'oubliera pas que le moyen âge n'avait ni le fétichisme de la lettre ni même notre esprit critique, encore qu'il faille restreindre à certain genre de textes, la remarque de Charles Thurot, relative aux manuscrits scolastiques : « Il n'est guère d'ouvrage important de cette époque dont on ne trouve autant de rédactions différentes que l'on rencontre de manuscrits... (Des différences de cette espèce) — comme Thurot en a relevées en juxtaposant trois rédactions d'un passage du *Doctrinal*, à titre exemplatif, — viennent de ce que l'ouvrage a été copié librement, comme de mémoire, par des maîtres ou des étudiants, qui ne s'attachaient pas à reproduire machinalement le texte qu'ils avaient sous les yeux, mais qui le copiaient en le modifiant » [2]).

Un troisième phénomène caractérise la transmission de la Somme contre les Gentils.

Tout en provenant, en dernière analyse, de l'archétype parisien, nombre de manuscrits ont, en plus, des variantes qui ne s'expliquent que par une correction de leur texte commun d'après l'autographe.

du Docteur angélique dont les écrits présentent seulement des *loci paralleli*, mais encore le sujet qu'il traite est à sa véritable place dans la *Tertia pars*, question 68, article 10. — Ils ne parlent pas de la question 47 de la *Prima pars*, pour laquelle le ms. 138 du Mont Cassin, seul de tous les manuscrits connus, porte un quatrième article, dont on trouvera le texte dans le *Florilegium Casinense*, pp. 138 sq. (en annexe à la *Bibliotheca Casinensis*, t. III, Monte Cassino, 1878), chez le P. Guillermin, *Un article inédit de la Somme théologique* (Lettres chrétiennes, 1881, mars-avril, pp. 381 sq.), et dans l'édition Léonine (en appendice à l'article 2 de la quest. 47), vol. IV, 1888, p. 488.

1) Cf. P. Mandonnet, *Des écrits authentiques de saint Thomas d'Aquin* (Extrait de la *Revue thomiste*, 1909-1910), Fribourg, 1910, pp. 22 sq., 29-32.

2) *Observations critiques sur le traité d'Aristote De partibus animalium*, *Revue archéologique*, nouv. série, 1867, vol. XVI, p. 202.

Il existe ainsi un groupe β de manuscrits, caractérisé par ce que le texte α s'y présente contaminé par l'autographe.

Leur texte du chapitre 42 du premier livre est significatif à ce sujet, dans plusieurs de ses passages. Pour n'en citer qu'un seul, l'argumentation de l'autographe : *Esse proprium uniuscuiusque rei est tantum unum. Sed ipse Deus est esse suum, ut supra ostensum est. Impossibile est igitur esse nisi unum Deum,* que le premier copiste α avait transformée comme on l'a vu plus haut, reparaît dans le groupe β, selon les manuscrits, tantôt seule, tantôt à côté de l'argumentation de α. Cependant même les manuscrits qui n'ont que l'argumentation de l'autographe, trahissent leur dépendance de l'archétype α en lisant avec lui : *Sed Deus,* et : *probatum est supra,* là où l'autographe porte : *Sed ipse Deus,* et : *supra ostensum est.*

Cette revision sur l'autographe a eu pour effet d'améliorer le texte en faisant revivre la véritable leçon de l'original, en éliminant des interpolations du premier copiste de α, en remédiant à des omissions qu'il avait commises. Cependant elle est loin d'être complète et définitive. Elle n'empêche pas les exemplaires du groupe β de présenter pour un même endroit, beaucoup de variantes qui les rapprochent tantôt de *A*, tantôt de α.

Plusieurs facteurs ont causé cette variété de lectures. La correction fréquemment indiquée en marge et parfois mal comprise, a donné lieu, d'une copie à l'autre, à des leçons défectueuses, à des combinaisons de leçons et à de nouveaux essais de correction. Ajoutons aussi les libertés plus grandes que des copistes se permettent vis-à-vis du texte, surtout après le treizième siècle, la substitution, au cours de la transcription, d'un autre exemplaire à celui dont le scribe s'était servi jusque-là et l'influence de certains correcteurs qui abandonnent le texte β pour revenir au texte α.

Somme toute, on constate dans le groupe β le même phénomène que les éditeurs avaient déjà signalé dans une partie des manuscrits de la *Secunda secundae* et de la *Tertia pars,* à savoir l'existence de corrections qui remontent à l'original, autre que l'archétype qui commande la tradition manuscrite. Mais il y a une différence : la conclusion qu'ils mettaient en avant dans leurs publications antérieures en l'absence de l'autographe, est confirmée maintenant par l'inspection de l'original ou du brouillon de la Somme contre les Gentils.

* * *

Avant d'exposer les règles qui leur ont servi pour l'établissement du texte, les éditeurs consacrent un paragraphe aux *petiae* de

l'exemplaire parisien et de deux autres manuscrits, le *Canonicianus Patr. lat.* 136 de la Bodléienne et le *Chisianus* B. VIII. 126 de Rome. On doit leur savoir gré de revenir ainsi sur un sujet qu'ils avaient abordé dans la préface de leur édition du *Supplementum tertiae partis* et que nous avons étudié ici même à propos de quelques manuscrits de Godefroid de Fontaines [1]).

Assez bien informés sur l'édition et la circulation des livres à l'Université de Bologne par ses statuts, que le P. Denifle a publiés en les rapprochant des statuts des Universités de Padoue, de Florence et de Toulouse, nous voudrions en apprendre autant et même davantage sur la principale Université de l'époque. Mais le *Chartularium Universitatis Parisiensis* est sobre de renseignements même dans les statuts et les serments presque invariables des stationnaires et des libraires, auxquels s'ajoutent deux listes de livres taxés, dressées entre les années 1275 et 1286 et en 1304. Heureusement certains manuscrits gardent l'empreinte de la réglementation universitaire dans des indications marginales sur le début ou la fin des *petiae*, dans l'écriture du texte et dans des fautes ou des particularités de transcription. Leurs données complétées par les autres renseignements nous aident à comprendre comment tel ouvrage, comment les ouvrages entraient dans la circulation.

Grossoyé par l'auteur ou par un copiste qu'il contrôlait, auquel il dictait ou confiait son autographe, l'ouvrage passait à l'échoppe pour être multiplié *(ponitur in statione, ponitur ad exemplandum)*.

Avant d'en permettre la location contre gage à qui voulait le copier ou l'étudier, des agents de l'Université s'assuraient de l'intégrité et de la correction des exemplaires, les faisaient corriger au besoin, évaluaient leur étendue d'après les *petiae* dont l'ouvrage se composait et fixaient le prix de location. C'est ainsi que dans les deux listes de Paris, la Somme contre les Gentils est taxée à 57 *petiae*, à prêter pour 3 sous d'après la première, pour 44 deniers d'après la seconde.

Partie normale de l'exemplaire-type en location, la *petia* continuait à sa façon le rôle des stiques ou des lignes des manuscrits anciens, dont Charles Graux l'a déjà rapprochée dans son étude sur la stichométrie [2]). Elle permettait de fixer exactement non seule-

1) *Godefroid de Fontaines, Les manuscrits de ses Quolibets conservés à la Vaticane et dans quelques autres bibliothèques, Revue néo-scolastique de philosophie,* XX (1913), pp. 503-510 (pp. 36-43 de l'extrait).

2) *Nouvelles recherches sur la stichométrie, Revue de philologie,* t. II (1878), pp. 138 sq. Reproduit dans *Les articles originaux publiés dans divers recueils par Charles Graux,* édit. posthume, Paris, 1898, pp. 118 sq.

ment le prix de location et de vente, mais encore la rétribution du copiste, du correcteur et de l'enlumineur. D'après les statuts de l'Université de Padoue, la transcription d'une *petia* se payait quatre deniers, sa correction la moitié. La *petia* y comportait seize colonnes, dont chacune contenait soixante lignes à trente-deux lettres, tout comme à l'Université de Bologne, dont ces statuts invoquent la coutume. Pour l'Université de Paris, nous n'avons pas de renseignements sur l'étendue normale des *petiae*. Mais elle y était inférieure à celle des deux Universités italiennes, à comparer les listes d'ouvrages taxés de Paris et de Bologne.

Sans doute celles-ci indiquent le nombre total des *petiae* et le prix de location de tout l'ouvrage ou de plusieurs écrits quand il s'agit de livres de texte ou d'écrits anciens, par exemple de saint Augustin. Néanmoins on aurait tort de conclure que les nouveaux ouvrages étaient prêtés à leur apparition, toutes « pièces » assemblées ou reliées.

Pour la Somme contre les Gentils, les éditeurs prouvent que les *petiae* de l'archétype parisien étaient originairement de véritables fascicules ou cahiers, des cahiers isolés, encore qu'il faille se garder d'identifier les cahiers et les *petiae* ou de confondre les uns et les autres avec les *puncta* ou les sections de texte à expliquer. C'est ce que montre entre autres, le ms. Borghèse 112 dans son texte de la Somme : le correcteur y supplée des lacunes extraordinairement nombreuses et considérables, qu'il relève par des indications marginales du genre de celles-ci : « *Deficiunt XXVII linee pe*[tia] *IX ult. fol.; Deficit quasi una columna pe*[tia] *XI fol. III ; Deficiunt XXIIII linee pe*[tia] *LVI fol. II* », sans que ces renvois aux feuillets des *petiae* dépassent jamais le quatrième feuillet. Les 57 *petiae* de l'exemplaire parisien étaient donc originairement des binions, c'est-à-dire des cahiers composés de deux feuilles.

De plus, les éditeurs ont observé dans certains manuscrits de la Somme, parfois à défaut d'une indication marginale, — ce que révèlent également plusieurs manuscrits des *Quolibets* de Godefroid de Fontaines, — qu'au sein d'un texte compact et sous la plume d'un même copiste, le début d'une *petia* se trahit souvent par une différence d'encre ou d'écriture. C'est que le même copiste a suspendu et recommencé plus tard son travail de transcription. Pourquoi cet arrêt, si fréquent et si régulier, si le copiste ne se trouvait pas au bout de sa *petia* et dans la nécessité d'aller quérir la suivante chez le stationnaire, à qui tels statuts défendaient de dépasser le prix de location fixé, *nisi petiam ultra septimanam tenuerit*?

Pareil isolement des *petiae* d'un nouvel ouvrage ajoutait deux

grands avantages d'ordre scientifique à la facilité de sauvegarder les intérêts des parties en cause, auteurs, stationnaires ou libraires, copistes, correcteurs, enlumineurs, acheteurs et emprunteurs : il favorisait singulièrement la multiplication de l'écrit et la conservation d'un texte pur. « Étant donné, écrivent les éditeurs, le partage des feuillets de notre exemplaire parisien en 57 fascicules minces et isolés, un grand nombre de scribes pouvaient en commencer la transcription dès le moment de sa publication en recourant, l'un après l'autre, à la même *petia*, que le premier d'entre eux venait de reproduire. Durant l'espace de temps nécessaire à un seul copiste pour faire un second exemplaire, les *petiae* de l'archétype α occupaient une cinquantaine de scribes dont les copies, — et c'est ce que nous tenons à faire remarquer surtout, — ne différaient d'avec α et entre elles, que par les variantes qui passent fatalement ou volontairement dans une copie ». Aucun intermédiaire, en effet, ne se place alors entre l'archétype et ses multiples reproductions. Enfin « le fait que les *petiae* de l'exemplaire parisien restaient toujours et longtemps à la disposition des scribes de la capitale, rendait possible un exode ininterrompu de nouvelles copies en tous pays, où elles arrivaient non contaminées, éminemment propres à la reproduction ».

Ces considérations sont suivies dans la préface, non seulement d'un *stemma codicum*, mais encore de deux tables des endroits du texte où les *petiae* débutent respectivement dans l'exemplaire parisien et dans les deux manuscrits apparentés, déjà nommés, le *Canonicianus* et le *Chisianus*.

Ceux-ci s'écartent, en effet, de la division en 57 *petiae*, dont l'archétype parisien se composait d'après les listes officielles de Paris et d'après les indications des autres manuscrits, pour compter seulement, l'un 37, l'autre 38 *petiae*. Cette réduction a-t-elle pour auteur un stationnaire ou un copiste de Paris, en délicatesse avec la taxation officielle, ou bien une autre Université qui réglementait différemment les *petiae* en leur donnant plus d'étendue ? Nous l'ignorons.

*
* *

Après avoir parlé de l'autographe, de l'archétype parisien et des manuscrits corrigés sur l'autographe, il nous reste à faire connaître les quatre éditions de la Somme contre les Gentils, faites d'après lui au cours des soixante-dix dernières années.

1) Préface, p. xxviii.

C'est à l'abbé Pierre Antoine Uccelli, mort à Rome le 6 avril 1880[1]), que revient le grand mérite d'avoir tiré au jour cet autographe de saint Thomas d'Aquin. Pendant une quarantaine d'années, ce prêtre du diocèse de Bergame a recherché, copié, étudié, édité les manuscrits écrits ou annotés de la main de saint Thomas, malheureusement sans toujours y mettre la critique et les connaissances de paléographie qu'il fallait. Des articles de journaux et de revues, notamment de *L'amico cattolico* de Milan, et de *La Scienza e la Fede* de Naples, des publications isolées dont deux éditions de longue haleine, des papiers venus avec sa correspondance à la Bibliothèque du Vatican[2]), gardent les fruits de ses travaux thomistes.

En 1846, il fit paraître à Bergame un « chapitre » inédit de la Somme, qu'il donna comme le chapitre 130 du troisième livre, alors qu'il constitue le début de ce chapitre et un autre chapitre. Bien qu'il ne soit pas annulé dans l'autographe, son texte représente une rédaction antérieure qu'il faut exclure du texte définitif de la Somme avec le premier copiste, comme le démontrent les éditeurs[3]).

3) Voir préface, pp. IX, XXIII et XXXIX.

Hanté par l'idée de publier tous les autographes de saint Thomas, sur laquelle il s'expliqua, en 1854, dans un article anonyme de la *Civiltà cattolica*[4]), l'abbé Uccelli se mit en rapport avec l'abbé Migne, l'éditeur bien connu des Patrologies, qui résolut de publier les œuvres de saint Thomas d'Aquin, à commencer par la Somme contre les Gentils. En 1853, le prêtre bergamasque transmit les copies de l'autographe qui devaient servir en même temps que des manuscrits de la Bibliothèque nationale, à la nouvelle édition pour laquelle il vint lui-même à Paris sur l'invitation de l'abbé Migne. Mais celui-ci le congédia brusquement en juillet 1856 — d'où matière à deux procès devant les tribunaux de Paris, — alors qu'il avait seulement corrigé les premières pages de l'imprimé. Revue par l'abbé Charles Baudry, professeur au Séminaire de Saint-Sulpice, l'édition de la Somme contre les Gentils parut chez Migne en 1857 et, une seconde fois, en 1863 ... *cura et studio P. A. Uccelli, ... recognoscente ac ... expurgante J. P. Migne.*

Ne s'en étant plus occupé après son renvoi, Uccelli y trouvait des omissions et des lacunes. Il voulut y remédier dans une nouvelle

1) D'après le *Divus Thomas* de Plaisance, vol. I (an. I, 1880), pp. 25, 53 sq.

2) On trouvera ces transcriptions et ces lettres sous les cotes *Vat. lat.* 10141-10143, 10145-10150. Voir *Codices Vaticani latini. Codices 9852-10300 recensuerunt* M. Vattasso et H. Carusi, Rome, 1914.

4) *Dei manoscritti di S. Tommaso e della necessità di consultarli per le nuove edizioni delle sue opere, Civiltà cattolica,* série II, vol. V, pp. 278-292.

édition qu'il publia lui-même, à Rome en 1878, à l'imprimerie de la Propagande [1]).

Dans celle-ci, Uccelli remanie et allonge la préface, où abondent les renseignements historiques ; il rejette à la fin pour les publier en appendice (pp. 1-31), et sans les omissions de l'édition Migne, les « scholies de Godefroid de Fontaines », c'est-à-dire les annotations marginales, anonymes et généralement assez longues relatives à la Somme contre les Gentils qui se lisent dans le ms. lat. 15819 de la Bibliothèque nationale à Paris, légué par le maître liégeois [2]).

Cependant l'édition romaine ne diffère guère de l'édition Migne pour les parties imprimées d'après l'autographe. En dehors du texte définitif, les fautes de lecture abondent et créent fréquemment des non-sens, par exemple : premier livre, chap. 18 : *Et hoc de facto*, pour : *Et hoc Deus est* ; chap. 23 : *philosophicorum principiorum* pour : *philosophorum praecipuorum* ; chap. 36 : *Nec duos addendo concipit qui accrescendo quod idem est refert*, pour : *Nam diversa de Deo concipit quae ad rem eandem, quae Deus est, refert;* chap. 42 : *esset contrapositum*, pour : *esset ex natura primi*. Chose curieuse, Uccelli n'a pas compris les syllabes *va cat* employées comme signes d'annulation. Il donne au premier le sens de : *vadat*. En place du second, il imprime dans l'édition romaine : *eat* ou *tot* (*totum*) en y attachant la signification de : *omittatur* ou *totum omittatur*.

En somme, pour n'avoir pas appris d'abord à déchiffrer sûrement l'écriture cursive de saint Thomas et pour avoir omis de se rendre compte exactement de tout le jeu si complexe de son travail de rédaction, Uccelli, dont il faut reconnaître le zèle et les peines, n'a pas réussi, pas même dans la troisième édition de la Somme, à nous donner une reproduction fidèle et définitive des parties supprimées de l'autographe.

Voici que cette lacune est comblée, et très heureusement, pour les livres 1 et 2, par le dernier volume de l'édition Léonine; bientôt, elle sera comblée tout à fait, c'est-à-dire pour le troisième livre

1) *S. Thomae Aquinatis... Summae de veritate catholicae fidei contra Gentiles quae supersunt ex codice autographo qui in bibliotheca Vaticana adservatur cetera vero ex probatissimis codicibus et editionibus cura et studio Petri Antonii Uccellii edita.* LI + 649 + 40 pages.

2) Cf. M. De Wulf, *Etude sur la vie, les œuvres et l'influence de Godefroid de Fontaines* (Extrait des Mémoires publiés par la Classe des lettres et des sciences morales et politiques de l'Académie royale de Belgique, nouv. série, collection in-8°, t. I), Bruxelles, 1904, p. 68.

aussi, — nous n'en doutons pas, — quand paraîtra le volume suivant, qui contiendra le reste de la Somme.

En vue de leur publication, un des deux éditeurs, le P. Mackey a d'abord reproduit à la plume tout l'autographe tel qu'il est, avec les abréviations, les ratures, les additions marginales et les signes de renvoi. On trouvera deux pages de cette transcription en regard des deux fac-similés de l'original qui précèdent les deux parties du présent volume, l'édition du texte définitif et l'appendice (pp. 1*-61*), consacré au texte annulé. Les deux phototypies reproduisent le f. 34r et le f. 8r, dont le texte se rapporte là aux chapitres 25 et 26 du 2e livre, ici aux chapitres 34-37 et 42 du premier livre [1]).

A côté de ces spécimens de l'écriture de saint Thomas et de sa transcription littérale par le P. Mackey, l'appendice reproduit le texte de l'autographe de la première à la dernière rédaction, de manière à faire voir par des artifices de typographie ingénieusement combinés, leur ordre de succession avec les additions et les suppressions partielles ou totales qu'il comporte.

Or, il y a lieu de distinguer dans l'autographe, non seulement le texte annulé par rature ou autrement, du texte définitif, mais encore l'écriture qui régulièrement remplit les deux colonnes, de l'écriture postérieure ou des additions écrites en marge, entre les lignes ou même dans la ligne, que l'appendice désigne indifféremment par le mot : *margo*.

Dans l'imprimé, des parenthèses enserrent les mots ou les passages ajoutés au cours de la revision, des crochets les additions postérieures que ceux-ci reçoivent parfois à leur tour ; des arcs brisés indiquent les mots déjà supprimés dans tel ou tel passage antérieurement à sa suppression totale. L'emploi de caractères différents permet de distinguer tout de suite le texte définitif des mots ou des passages annulés. Mais il était superflu de reproduire encore une fois tout le texte définitif là où l'auteur ne l'avait pas remanié. Aussi quelques points placés entre leur commencement et leur fin, signalent les plus longs de ces passages dans les chapitres qui ont subi des retouches. Ici des caractères plus grands sont réservés au texte définitif, des caractères plus petits aux mots

1) En tête de son édition de Rome, Uccelli avait donné un fac-similé du f. 2r, qui contient une bonne partie du chap. 13 du 1er livre. — Une page du fragment conservé à la Bibliothèque Ambrosienne (chap. 49 et 50 du 2e livre) est reproduite dans l'ouvrage de F. Steffens, *Paléographie latine. 125 fac similès en phototypie accompagnés de transcriptions et d'explications. Edition française d'après la nouvelle édition allemande par* Remi Coulon, O. P. Paris, Champion, 1910. III, planches, p. 95.

ou passages annulés, enfin des italiques aux lettres, mots ou passages déjà annulés au cours de la première rédaction, en sorte que le texte définitif ressort de la seule lecture continue de tout ce qui est reproduit en caractères plus grands, que ce soit ou non, enserré par des parenthèses ou par des crochets.

Tout ce système de reproduction typographique est expliqué dans l'introduction de l'appendice et résumé avec exemples à l'appui, dans une table réimprimée sur une feuille volante. Une autre table préliminaire indique, en gros, les remaniements dont les différents chapitres ont été l'objet.

Quant au texte définitif des deux premiers livres, qu'on trouvera avec le commentaire du Ferrarais aux pages 1-602 du volume, son établissement diffère évidemment d'une partie à l'autre, d'après la présence ou l'absence de l'autographe.

Partout où celui-ci existe encore, les éditeurs reproduisent son dernier texte, sauf à corriger, d'après l'intention de saint Thomas telle qu'elle ressort manifestement des passages en question, ses lapsus calami ou erreurs involontaires qu'ils relèguent dans l'apparat critique en les accompagnant du sigle : A *casu*. Echappées surtout au cours des remaniements, elles consistent principalement en ce que l'auteur rature ou supprime matériellement, ici plus, ailleurs moins qu'il ne le faut manifestement, ou encore en ce qu'il n'exécute pas en fait telle correction, par exemple un changement de construction, qu'exige le remaniement du passage.

Il faut féliciter les éditeurs de ne pas avoir fait violence, comme leurs prédécesseurs, au latin de saint Thomas et d'avoir laissé subsister des propositions comme celle-ci : *Colligentes igitur has duas conclusiones apparet Deum cognoscere* (L. I, chap. 49) ; *Cum igitur gaudium et delectatio Deo non repugnent secundum suam speciem... in voluntate autem sunt secundum suam speciem... relinquitur* (L. I, chap. 90). Des constructions pareilles ne se trouvent pas seulement dans les bons manuscrits d'autres scolastiques, elles sont encore consacrées par l'enseignement et les exemples des grammairiens du XII[e] et du XIII[e] siècle, comme on peut s'en convaincre par l'ouvrage trop peu connu de Charles Thurot : *Notices et Extraits de divers manuscrits latins pour servir à l'histoire des doctrines grammaticales au moyen âge* [1]).

1) *Notices et Extraits des manuscrits de la Bibliothèque nationale et autres bibliothèques,* publiés par l'Institut national de France, vol. XXII, 2[e] partie. Paris, 1868.

Ailleurs où l'autographe fait défaut, les éditeurs rétablissent le texte de sa première copie, l'archétype parisien, en le corrigeant au besoin à l'aide de la tradition.

Alors que la Somme contre les Gentils se compose de plus de 350.000 mots et qu'il en existe encore plus de cent manuscrits, quatorze, dont douze indiqués dans la table des sigles, trois incunables et le texte de la *Piana*, ont servi continuellement à l'édition, pour laquelle ont été sondés et collationnés à des endroits caractéristiques, soixante-onze autres manuscrits [1]).

L'examen de ces derniers a confirmé le classement tripartite que la collation de l'autographe et des manuscrits du Vatican avait fait découvrir : manuscrits dérivés, au moins en partie, de l'autographe de manière à refléter l'état antérieur à la constitution définitive de son texte (pA) ; manuscrits dérivés soit de l'archétype parisien (α), soit de celui-ci et d'une correction ou revision sur l'autographe (β).

Si le texte de l'autographe nous est ainsi livré, en somme, par trois témoins distincts, un seul nous le transmet vraiment en entier, du commencement à la fin des livres I-II en sorte que l'utilisation des deux autres pour la restauration du texte, ne peut être que limitée et secondaire.

Sans compter que pA est au moins en partie, le texte supprimé, les manuscrits NZ, auxquels s'ajoute D pour le début du second livre, ne le reproduisent que d'une façon insuffisante, fragmentaire et incertaine, entre autres à cause de leur contamination avec α. Dans les chapitres de la Somme pour lesquels l'autographe est conservé, nous pouvons dire avec certitude ce qui dans NZD, est pA. Seulement le témoin devient alors superflu. Ailleurs nous sommes plus ou moins dans l'incertitude sur la véritable nature de leurs leçons à eux, tout en présumant à bon droit que beaucoup remontent à pA. De fait, les éditeurs n'ont adopté que l'une ou l'autre fois, le texte de NZD.

Bien plus grande est la valeur de β. Néanmoins, il ne peut être considéré comme un témoin indépendant que dans la mesure où le correcteur a puisé lui-même à l'autographe. Si celui-ci reparaît ainsi d'une façon toujours intermittente, s'il est reconnaissable surtout lorsque les manuscrits s'accordent sur une même lecture, le témoin

1) Tous les manuscrits et les incunables sont énumérés et souvent décrits aux pages XII-XVI de la préface. P. XIII et p. LIX *(Siglorum interpretatio)*, il faut lire : X *Vat. lat.* 788 (non pas : *Vat. Urbinas* 788), p. XXIX *(Stemma codicum)* : *Clm* (non pas : *Cim)*.

β dénonce fréquemment les fautes de α et rapporte en même temps les leçons authentiques qui les corrigent.

Aussi les éditeurs ont-ils largement profité du témoin pour améliorer le texte de α, comme il l'avait déjà fait, on se le rappelle, en éliminant des interpolations, en comblant des lacunes, en restaurant les bonnes leçons. Ajoutons qu'en dehors de la tradition, les ouvrages des auteurs cités ont servi à corriger certaines fautes du texte.

Mais celui-ci présente aussi des passages où les variantes des manuscrits α et β sont pour ainsi dire, indifférentes. Dans la première moitié de la Somme, les éditeurs en comptent près de cent cinquante cas, dont une quarantaine regardent l'ordre des mots. Sans s'attacher à un système, ils se décident ici, d'un cas à l'autre, le plus souvent pour β, quelquefois pour α.

Restent la division et le numérotage des chapitres.

A l'exemple du premier copiste qui avait divisé trois chapitres en y ajoutant des titres, d'autres manuscrits ou éditions ont encore divisé quelques chapitres. Quelques-unes de ces innovations ont disparu plus tard ; d'autres ont été maintenues dans les manuscrits et les éditions postérieures. Ne voulant pas bouleverser une tradition séculaire, les éditeurs ont conservé la numérotation reçue tout en réunissant sous un seul titre, les chapitres ainsi divisés à tort. Ils impriment par exemple : *Capitulum quinquagesimum primum et quinquagesimum secundum. Rationes ad inquirendum qualiter multitudo intellectorum sit in intellectu divino.*

A cet exposé des principes qui ont réglé l'établissement du texte de la Somme, succède un paragraphe (pp. XXXIV-XXXVIII), où sont discutés un passage du chapitre 3 et quatre du chapitre 13 (*Rationes ad probandum Deum esse*) du premier livre. Pour deux de ceux-ci, les éditeurs suggèrent des corrections. Ailleurs ils fixent la pensée de saint Thomas et expliquent longuement comment lui-même a rapporté et compris le raisonnement d'Aristote démontrant l'existence de Dieu par le mouvement, lorsqu'il écrit : *Hoc ergo quod a se ipso ponitur moveri est primo motum. Ergo ad quietem unius partis eius, sequitur quies totius.* Ils font remarquer qu'en dehors du *Bodleianus* 372, — il n'est pas encore question de l'autographe, qui débute plus loin au cours de ce chapitre —, aucun manuscrit ne porte la leçon reçue des éditions, naguère si discutée : *non sequitur*, qu'elles doivent à un incunable vénitien de 1480.

Comme on sait, l'édition Léonine de la Somme contre les Gentils reproduit aussi le commentaire de François de Sylvestre, maître

général de l'ordre des Frères-Prêcheurs, né à Ferrare en 1474, mort à Rennes en 1528.

Achevé en 1517, imprimé en 1524 à Venise et plusieurs fois réimprimé, l'ouvrage avait été réédité un peu mieux à Rome de 1897 à 1901, sans cependant recevoir toutes les corrections que réclame le texte défectueux de l'édition princeps. La plupart de ses fautes proviennent de ce que les compositeurs ont confondu les lettres (par exemple, d et l, t et e, f et s) et les abréviations du manuscrit au point de brouiller : *sed*, *sicut*, *secundum ; est*, *esse*, *etiam*, *et*, *ea ; per*, *prae*, *pro ; materia*, *natura ; non*, *vero*, *ratio ; qui*, *quod*, *quae ; videt*, *videlicet*, *valet*.

Ici encore, l'édition Léonine nous apporte un texte nettoyé, pour lequel il a été tenu compte de la plupart des éditions antérieures. On aura une idée du soin de cette correction en examinant la table des variantes qui termine la préface (pp. XLVI-LVII) : sauf l'un ou l'autre, tous les chapitres du commentaire ont subi des corrections, plusieurs plus d'une vingtaine.

Telle est l'œuvre considérable du P. Constance Suermondt et du P. Pierre-Paul Mackey dans l'édition de la Somme contre les Gentils, dans l'édition du commentaire du Ferrarais et dans la reproduction de l'autographe.

Rechercher les manuscrits conservés en Italie et dans les autres pays, déchiffrer l'autographe et démêler ses multiples rédactions avec leurs suppressions partielles ou totales et leurs additions pour les reproduire dans l'ordre de leur succession et pour en extraire le texte définitif, confronter entièrement avec l'autographe et l'un avec l'autre, les manuscrits du Vatican, que les éditeurs, par une faveur exceptionnelle, ont pu avoir toujours à portée de la main et trouver ainsi la clef du texte, sonder plus de soixante-dix autres copies et plusieurs incunables aux endroits caractéristiques pour éprouver et compléter les résultats de cette première collation de tout l'ouvrage et pour fixer définitivement leurs rapports de parenté, décider mot par mot, phrase par phrase entre les nombreuses variantes pour établir le texte à imprimer là où l'autographe faisait défaut, mettre ailleurs en regard de la dernière rédaction revue de l'original, les lectures des trois classes de manuscrits, collationner l'édition princeps du commentaire du Ferrarais avec la plupart des éditions postérieures pour arriver à un texte pur, enfin revoir en épreuves 700 pages de grand in-4°, tout cela n'exigeait pas seulement un travail aride, minutieux, extrêmement long de transcription et de collation, mais requérait encore pour chaque passage,

une étude pénétrante du contexte, vu à travers un amas de variantes. Ayant passé la plus grande partie de leur vie dans un tête-à-tête journalier avec les manuscrits et les éditions de saint Thomas, les deux éditeurs ont mis relativement peu de temps à réaliser ce vaste programme avec le sens critique affiné que nous avions déjà admiré dans leur *Secunda secundae* et dans leur *Tertia pars*.

Quant à l'exécution matérielle du présent volume, nous aurions voulu trouver page LIX, outre la liste des sigles, une indication, sinon un résumé, de ce que la page XXXIII nous apprend sur leur interprétation et leur portée dans l'apparat critique et voir multiplier dans toute la préface, et entre parenthèses, les chiffres des pages auxquelles les éditeurs y renvoient le lecteur. Nous ne savons s'il entre dans leurs intentions d'ajouter à la fin du volume suivant, une table des auteurs et des ouvrages que saint Thomas cite dans la Somme : elle serait fort utile.

Sans doute, à l'époque où l'édition Léonine a été entreprise, on aurait pu espérer qu'elle serait achevée lors du prochain centenaire de la naissance de saint Thomas. Mais il aurait fallu, — était-ce possible ? — mettre à la besogne et surtout l'y maintenir, le nombreux personnel spécialisé qu'une œuvre aussi étendue demandait pour arriver à bon port à la date indiquée. Si cet espoir s'est évanoui, réjouissons-nous de ce que les éditeurs ont pu, depuis longtemps, se hâter lentement, même à Rome, pour nous donner des éditions critiques et, en somme, définitives. Ils ont ainsi créé une tradition que continueront les jeunes collaborateurs que l'ordre dominicain vient de leur adjoindre. Aussi n'en sommes-nous plus à devoir nous contenter d'éditions et de réimpressions fautives pour le texte du premier philosophe et théologien du moyen âge, du maître par excellence de tout l'enseignement catholique contemporain, ni à souhaiter que ses écrits bénéficient enfin de la critique des textes, si féconde en résultats pour les auteurs grecs et latins, déjà appliquée avec fruit à la *Critique de la raison pure*.

Assurément, même le texte de la Somme contre les Gentils sera encore amélioré, çà et là, au fur et à mesure que les manuscrits ou l'ingéniosité des critiques suggéreront des corrections ou des leçons meilleures. Tel que nous le donne l'édition Léonine, il constitue la base sûre de toute discussion sérieuse de la pensée de l'auteur.

Il faut espérer que cette vérité pénètre les milieux scientifiques où saint Thomas est étudié et qu'ils comprennent ce qu'ils doivent au Docteur angélique et aux vaillants éditeurs, ce qu'ils se doivent à eux-mêmes. Pourquoi la reproduction fidèle de l'autographe n'amènerait-elle pas quelque méditatif, familier de saint Thomas, à

renouveler *mutatis mutandis* l'essai tenté par M. Albalat dans son ouvrage *Le travail du style enseigné par les corrections manuscrites des grands écrivains*, et à discuter, en détail, la valeur et la portée des divers remaniements dont la première rédaction de la Somme contre les Gentils a été l'objet?

Il faut espérer aussi que ces mêmes milieux s'intéressent davantage à toute l'édition Léonine, qu'ils la consultent et qu'ils l'étudient, ne fût-ce que pour s'épargner les inconvénients que des auteurs très méritants se sont attirés ces dernières années en ne recourant pas aux préfaces des volumes. Car à quoi sert-il de publier les meilleures éditions du monde, si les intéressés n'en font pas usage?

Rome. AUGUSTE PELZER.

COMPTES RENDUS.

Dr MARTIN GRABMANN, Prof. an der Universität in München, *Einführung in die Summa Theologica des hg. Thomas von Aquin.* Un vol. in-16 de VIII-134 pp. — Freiburg im Breisgau, Herder, 1919. Prix : fr. 3,10.

Par son étude : *Die Geschichte der scholastischen Methode*, dont le troisième et dernier volume est annoncé, par ses contributions nombreuses à l'examen historique de l'œuvre de saint Thomas, citons : *Les commentaires de saint Thomas sur les ouvrages d'Aristote* (Tome III des *Annales de l'Institut sup. de Phil.*), et encore : *Die Schrift De ente et essentia und die Seinsmetaphysik des hg. Thomas von Aquin*, dans les *Beiträge zur Phil. und Paed.*, publiés à l'occasion du 80e anniversaire de naissance d'Otto Willman, l'auteur a bien mérité déjà de l'histoire de la philosophie scolastique.

La présente Introduction rappelle d'abord rapidement l'histoire des Sententiaires et des Sommes, puis montre dans la Somme théologique de saint Thomas d'Aquin, la perfection du genre. Parmi les écrits du Docteur Angélique, il faut distinguer ceux qui tirent explicitement la matière d'un enseignement, la *lectio* et la *quaestio*, d'avec ceux qui ne furent aux étudiants que d'un usage médiat. A ce second groupe se rattachent la *Summa contra Gentes*, la *Summa theologica*, les opuscules et les commentaires sur Aristote.

Comme bachelier en théologie de l'université de Paris, saint Thomas expliqua *(legere)* le livre des Sentences de Pierre Lombard. Un second commentaire de ce même livre, écrit plus tard, a disparu de la circulation.

Comme *Magister theologiae*, saint Thomas avait commenté la Sainte Écriture.

Enfin, comme professeur à la Faculté de Théologie, il avait présidé aux disputes théologiques. Les *Quaestiones disputatae* sont le fruit des discussions ordinaires organisées tous les quinze jours, et où, après les *scholares*, le maître devait entrer en scène pour présenter la *determinatio magistralis*, pour grouper arguments et objections et définitivement conclure la dispute. Quant aux *Quaestiones quodlibetales*, dont la valeur est moindre que celle des *Quaestiones disputatae*, elles représentent les discussions extraordinaires organisées pendant l'Avent et le Carême.

Dans la *Revue thomiste* de 1918, le P. Mandonnet a consacré de beaux articles à la chronologie des questions disputées ; quant aux *Quodlibeta*, ils furent étudiés par le P. Janssen (Bonn, 1912).

La *Summa contra Gentes* fut écrite à la demande de saint Raymond de Pennafort, chargé de préparer en Espagne les frères dominicains envoyés en mission chez les Juifs et chez les Maures.

La Somme théologique fut écrite ad tradendum : « *ea quae ad christianam religionem pertinent... secundum quod congruit ad eruditionem incipientium* » (Prologue de la Somme). C'est un cours complet et élémentaire de théologie, ce qui ne signifie en aucune façon qu'il soit superficiel.

La *1ª pars* fut rédigée en Italie, à Rome peut-être, au couvent de Sainte-Sabine sur l'Aventin, ou à Viterbe, à la cour de Clément IV, entre 1266 et 1268.

Dans la *1ª 2ª, q. 49, art. 1, ad 3um*, il est question pour la première fois du commentaire de Simplicius sur les catégories d'Aristote. Or, nous savons par un manuscrit conservé à Venise, que la traduction du grec en latin de ce commentaire fut faite par Guillaume de Moerbeke et achevée en mars 1266. La *2ª pars* aura donc été écrite après 1266, vraisemblablement de 1268 à 1272, en Italie et à Paris, pendant le second séjour qu'y fit saint Thomas, à partir de janvier 1269.

Enfin, la *3ª pars* fut écrite à Naples, à partir de l'automne de 1272, date où saint Thomas commença son enseignement en la nouvelle Université.

Entrant de plus en plus avant dans les voies mystiques, saint Thomas dépose la plume en 1273, sans achever son œuvre capitale.

Il n'écrira plus que peu avant sa mort, en 1274, pour adresser à l'abbé du Mont Cassin la réponse à une consultation théologique, dont l'objet agitait son monastère.

Le *supplementum 3ae partis* fut écrit d'après le commentaire sur le livre des Sentences, par Raynald de Piperno, le *socius carissimus* et le secrétaire de saint Thomas, qui devint son successeur à l'Université napolitaine.

Produit de la pleine maturité du génie de saint Thomas, la Somme théologique est un pur chef-d'œuvre. Ce n'est pas à dire que soit inutile l'étude des autres écrits du grand Docteur. Ils éclairent, complètent, illustrent et approfondissent parfois sa pensée, lorsque davantage ils sont spécialisés. L'étude des commentateurs est utile également, bien que le mot du P. Massoulié soit très vrai : *Divus Thomas sui interpres.* L'auteur met bien en lumière les rapports entre la Somme théologique et le reste de l'œuvre du Docteur angélique. Il signale des orientations d'études qui pourraient servir de thème à des dissertations doctorales. Enfin, commentant le texte du prologue, il montre le but de la Somme et les moyens mis en œuvre pour le réaliser : éloigner les arguments, les questions, les objections inutiles ; supprimer les répétitions fastidieuses, systématiser enfin la pensée pour rendre possible le progrès.

En un dernier chapitre sont étudiées les conditions de la mise en valeur des richesses renfermées dans la Somme.

Notons que le *De unitate intellectus contra Averroistas*, dont le P. Mandonnet continue à affirmer qu'il fut écrit à Paris en 1270, est dit dater de 1268 et avoir été composé en Italie.

J'ai entendu reprocher à M. Grabmann de travailler trop hâtivement. Est-ce là la raison de l'omission dans son *Einleitung* de l'œuvre des deux illustres membres de l'Institut de France, le cardinal Mercier et le P. Sertillanges ? Ou bien peut-être l'auteur s'est-il souvenu que le premier a écrit : *Patriotisme et endurance* en des temps où il fallait de l'audace pour dire la vérité, et que le second fut en l'église de la Madeleine à Paris le prédicateur célèbre de : « *la vie héroïque* » ?

N. Balthasar.

Natale Turco, *Il trattamento « morale » dello scrupulo e dell' ossessione morbosa*, 2 vol. (non vendus séparément) in-16 de xii-497 et 473 pp. — Turin, Marietti, 1919, 1920. Prix : 32,50 fr.

L'auteur a donné une traduction italienne de quelques œuvres

bien connues du psychologue A. Eymieu, S. J. Le présent ouvrage est dédié *all' alta mente e al nobile cuore d'Antonio Eymieu in questo genere di studio mio maestro venerato.*

M. Turco est un « *guéri* » comme il l'écrit lui-même dans son livre. On comprend sa reconnaissance et son désir de contribuer à soulager ses frères qui souffrent de ce mal du scrupule, dont il fut lui-même victime. L'auteur s'adresse aux malades, aux médecins, aux confesseurs.

Les lecteurs de la *Revue néo-scolastique* me permettront donc de me borner dans l'analyse de l'œuvre à quelques judicieuses remarques du P. Eymieu dans sa lettre-préface. Elles résument les impressions que me suggère le travail de M. Turco.

Tout d'abord le souci de clarté y confine au scrupule. Le livre est tellement complet qu'il épuise la matière au point de ne même pas permettre une introduction. Enfin, avec une pointe de malice et beaucoup de finesse, le P. Eymieu écrit : « Je serai le *premier à signaler ce paradoxe plaisant : prêtre et écrivant sur le scrupule, je n'ai fait que de la psychologie ; vous êtes laïc et vous naviguez en pleine théologie surnaturelle* » !

Nous sommes en tout cas, en présence d'un généreux effort entrepris pour consoler, encourager et délivrer de leurs souffrances de pauvres âmes, distinguées souvent, fines, délicates et capables de dévouement et de sacrifices.

N. Balthasar.

Josef Kroll, *Die Lehren des Hermes Trismegistos* (Beiträge z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalters, Band XII. Heft 2-4). Un vol. in-8°, xii-441 pp. — Munster, Aschendorff, 1914.

Ce livre est une contribution intéressante à la solution du problème des écrits hermétiques. Ceux-ci, on le sait, se donnent comme l'expression de l'ancienne sagesse égyptienne. Les Pères et tout le moyen âge y ont cru. De nos jours, on a voulu y voir tout au moins un produit de la sagesse égyptienne hellénisée. En opposition avec Reitzenstein, J. Kroll s'inscrit en faux contre cette prétention. Selon lui, c'est à la tradition philosophique grecque qu'il faut rapporter toute cette littérature. Son livre a pour but d'établir cette thèse. Il le fait de la manière suivante : acceptant en bloc l'ensemble des écrits hermétiques et laissant de côté les problèmes de critique littéraire, d'attribution et de chronologie, il soumet le contenu doctrinal d'Hermès à un examen approfondi et

minutieux pour y relever jusqu'aux moindres traces de l'influence grecque.

Comme on chercherait vainement dans ces écrits un système philosophique au sens strict du mot, mais qu'on n'y rencontre au contraire qu'un amalgame souvent incohérent de théories de provenances très diverses à l'édification desquelles n'a présidé aucun souci de systématisation, l'auteur, pour la facilité et la clarté de son étude, les a réparties sous quatre chefs principaux : Dieu, le Monde, l'Homme, la Religion, qu'il passe successivement en revue.

Au terme de son exposé, l'auteur d'Hermès croit pouvoir avancer la conclusion suivante : les conceptions hermétiques en général baignent dans le large et puissant courant de l'hellénisme ; elles reflètent principalement les tendances de la philosophie néo-éclectique, très accueillante, on le sait, aux idées étrangères, qu'elle n'oublie jamais toutefois de « styliser » suivant les exigences du génie grec. Si, provisoirement, il pouvait encore être ici question d'emprunts étrangers, ce serait à la pensée asiatique bien plutôt qu'à la spéculation égyptienne qu'il conviendrait de les rapporter, nonobstant la présence erratique de quelques idées ou le parallélisme de certaines doctrines propres à l'ancienne Egypte. Et si l'on veut préciser davantage les influences à relever dans Hermès, il faut placer en tout premier lieu, semble-t-il, celle de Posidonius dont le stoïcisme largement éclectique, tout pénétré d'idées platoniciennes et orientales, aida si puissamment à la diffusion des nouvelles tendances ; puis Philon, grâce à sa théorie du *Logos* et des puissances ; le néo-pythagorisme et l'Orphisme renaissants ; et enfin le courant gnostique, déjà ancien à cette époque, représenté surtout par les *Oracula Chaldaïca* (il ne s'agit pas ici, contrairement à ce que veut Dietrichs, du gnosticisme hétérodoxe). Contrairement aussi à l'opinion de Zeller et plus récemment de Krebs (*Der Logos als Heiland,* 171), J. Kroll ne trouve pas à relever la plus légère trace d'influence chrétienne dans les doctrines gnostiques ou autres d'Hermès.

Ces conclusions paraissent en autoriser une autre concernant la date de composition des livres hermétiques : cette date devrait être vraisemblablement reculée au moins jusqu'à l'époque de Philon. Quelques morceaux néanmoins, tels ceux transmis par Cyrille et par Jamblique, ainsi que le *Poïmandrès* seraient plutôt du temps de Numenius (2e moitié du IIe s. ap. J.-C.).

En appendice, J. Kroll analyse le traité arabe *De Castigatione animae* traduit en latin par Bardenhewer (1873) et conclut à son origine hermétique.

J. Hoffmans.

Dr. J. V. De Groot, hoogleeraar bij de gemeentelijke Universiteit te Amsterdam. *Denkers van onzen tijd.* Un vol. in-8° carré de x-306 pp. A. W. Sijthoff, Leiden ; P. Brand, Bussum, 1918. Prix : Fl. 4,25.

La première édition de cet ouvrage a paru en 1910 et a été analysée la même année dans cette revue (xvii, p. 419-420). L'édition nouvelle que nous présente l'auteur ne diffère pas essentiellement de la précédente ; nous y retrouvons les études pénétrantes sur la réaction contre le matérialisme positiviste, telle qu'elle s'est manifestée il y a quelque vingt ans dans la théorie de l'Inconnaissable de *Spencer*, dans les « Enigmes » de *Du Bois-Reymond*, dans l'œuvre de *Pasteur*. Nous retrouvons encore l'étude critique sur la théorie de la croyance de *Brunetière*, et surtout la remarquable analyse des vues de *Newman* sur les fondements de la certitude religieuse, — analyse soigneuse et fine, si respectueusement sympathique et en même temps si juste et si délicate dans les appréciations, si dégagée de tout préjugé, dans un sens comme dans l'autre, qu'on la relira toujours avec profit et avec plaisir.

L'auteur s'en est tenu dans les grandes lignes et souvent dans les détails à l'exposé qu'il avait fait dans sa première édition, mais malgré cela les corrections, — remaniements dans l'expression de la pensée, précisions nouvelles au sujet de nombreuses données historiques, mise au point de la bibliographie, — ces corrections, dis-je, sont presque de toutes les pages. L'index alphabétique lui-même a été revu et augmenté ; et dans les articles principaux la distribution des matières y a reçu une ordonnance meilleure.

A. Mansion.

CHRONIQUE.

Pour la Bibliographie de saint Thomas. — Dans la *Ciencia Tomista* (numéro 61, janvier-février 1920, pp. 67-74), le R. P. Getino consacre une notice à l'édition monumentale de la *Somme contre les Gentils* de saint Thomas.

Il fait à ce propos un relevé rapide des manuscrits de cet ouvrage, reposant dans les bibliothèques d'Espagne et de Lisbonne, manuscrits dont la valeur n'est surpassée que par ceux de la Vaticane. La chose s'explique quand on se rappelle que la *Somme* a été rédigée en vue de la controverse des dominicains espagnols avec les Arabes de la péninsule. Le P. Getino transcrit quelques notes tirées de manuscrits du fonds universitaire de Barcelone, et qui nous font connaître les rapports existant dès le 13e siècle entre les Frères Prêcheurs d'Espagne et l'école dominicaine de Paris (Albert le Grand, saint Thomas). La *Ciencia Tomista* consacrera désormais une nouvelle rubrique à l'histoire du thomisme en Espagne; elle y publiera toutes les communications qu'on lui fera sur les sujets suivants :

I. Manuscrits ou éditions des traités de saint Thomas, avec l'indication du contenu, du lieu de l'édition et de la bibliothèque possédant l'exemplaire.

II. Commentaires à l'un des traités de saint Thomas. Œuvres qui y sont consacrées. Œuvres qui se disent inspirées de ses doctrines ou qui manifestement les reproduisent de façon intégrale.

III. Etudes sur la vie et les écrits du saint, y compris les œuvres de polémique, hostiles au thomisme.

Ouvrages nouveaux. — M. Gilson, professeur à l'Université de Strasbourg, a publié un volume intitulé *Le Thomisme. Introduction au système de saint Thomas* (A. Vix, Strasbourg, 1920).

— M. J. Durantel a consacré un important volume à étudier *Le retour à Dieu par l'intelligence et la volonté dans la philosophie de saint Thomas* (Paris Alcan, 1918). Plus récemment il a publié encore une étude sur *saint Thomas et le Pseudo-Denys* (*Ibid.*, 1919).

— W. Nestle a entrepris de donner une nouvelle édition de l'œuvre monumentale de E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*. Le premier volume a paru.

— A paru aussi la 11e édition du premier volume du *Grundriss* d'Ueberweg. M. K. Praechter, qui avait remanié l'édition précédente, parue en 1909, l'a considérablement augmentée dans le présent volume.

Revues. — On annonce la réapparition prochaine de *Logos*, revue internationale de philosophie, organe de la *Biblioteca filosofica* de Palerme (Secrétaire de rédaction M. Ant. Aliotta, professeur à l'Université de Naples). La revue publiera des articles en italien, français, anglais, allemand, avec résumé de chacun en français.

— Une nouvelle revue italienne *Il giornale critico della filosofia italiana* paraît depuis cette année à Messine sous la direction de G. Gentile. Parmi les collaborateurs nous relevons les noms de B. Croce, G. Tucci, Saitta.

— Parallèlement à l'Université grégorienne, qui publie dans la revue *Gregorianum* des articles de philosophie et de théologie, la direction du Séminaire pontifical du Latran fait paraître depuis quelques mois un recueil intitulé *Lateranum*. Il est consacré surtout à la théologie et à l'histoire religieuse, mais on y trouve aussi des études d'ordre philosophique.

— L'*Archiv für Geschichte der Philosophie* (Berlin) qui n'a pas cessé de paraître pendant toute la guerre, n'a plus paru d'une façon aussi régulière dans les derniers temps. Le fascicule 3-4 du volume 32, publié le 1er février 1920, se présente sous un aspect qui rappelle les numéros d'avant-guerre. En voici le sommaire : L. Stein : *Tolstois Stellung in der Geschichte der Philosophie*. — M. Davillé (Bar-le-Duc) : *Le séjour de Leibniz à Paris (1672-1676)*. — A. C. Armstrong (Middeltown, Connecticut) : *The Development of Berkeley's Theism*. — G. A. Johnston (St. Andrews, Scotland) : *The Relation between Collier and Berkeley*. — A. Chiapelli : *Le nuove dottrine antivitali dopo la guerra*. — Giuseppe Furlani : *Die Entstehung und das Wesen der baconischen Methode*. — Dr Günther Schulemann : *Zur Geschichte der indischen Philosophie*. — Comptes rendus en allemand, en anglais, en français d'une dizaine d'ouvrages.

— La revue *Les Etudes* annonce la publication, à côté de la revue, d'une collection de travaux plus longs que ne le sont normalement des articles, et d'intérêt plus permanent, et qui paraîtront en série sous le titre « Studia Pacis ».

— Sous la direction de H. Vaihinger et de R. Schmidt, une revue à tendance idéaliste s'est fondée en Allemagne, avec le titre *Annalen der Philosophie*.

Nécrologie. — On annonce la mort de Paul Deussen, connu pour ses travaux sur l'histoire des philosophies orientales.

— Georg Simmel, professeur à Berlin, mort en 1919, représentait une tendance idéaliste qui n'était pas sans quelque analogie avec le pragmatisme.

Concours. — La *Kantgesellschaft* alloue un prix de 1500 marcs aux meilleures études sur chacun des deux sujets suivants : 1° Histoire critique du néo-kantisme des origines jusqu'à nos jours ; 2° L'influence de Kant et de la philosophie allemande issue de lui sur les tenants de la Réforme. Les deux concours sont ouverts jusqu'au 22 avril 1921.

— Le jury chargé par le Gouvernement belge de décerner le prix décennal de philosophie pour la période 1908-1917 est composé de MM. De Greef, de l'Académie royale de Belgique, Bidez, professeur à l'Université de Gand, De Coster, professeur à l'Université de Bruxelles, Janssens, professeur à l'Université de Liége, Noël, professeur à l'Université de Louvain.

— Un prix de psycho-physique, offert dans la revue *Mind*, a été décerné à M. Thomson, d'Armstrong College, Newcastle, pour un travail sur l'application des méthodes de Pearson à la psycho-physique.

OUVRAGES ENVOYES A LA REDACTION.

A. N. Whitehead, Sc. D., F. R S. — An Enquiry concerning the Principles of natural Knowledge. Cambridge, University Press, 1919.

G. A. Richardson, M. A. — Spiritual Pluralism and Recent Philosophy. Cambridge, University Press, 1919.

Joseph Fröbes, S. J. — Lehrbuch der experimentellen Psychologie. Erster Band, Fribourg en Brisgau, Herder, 1917.

V. Cathrein, S. J. — Philosophia moralis in usum scholarum. Ed. nona et decima. Fribourg en Brisgau, Herder, 1915.

Henry Bradford Smith. — Non-aristotelian Logic. The College Book Store, Philadelphia, Pa., 1919.

Id. — Letters on Logic to a Young Man without a Master. Ibid., 1920.

Franz Ehrle, S. J. — Grundsätzliches zur Charakteristik der neueren und neuesten Scholastik (Ergänzungshefte zu den Stimmen der Zeit, Erste Reihe: Kulturfragen. 6. Heft). Fribourg en Brisgau, Herder, 1918.

Dott. Eugenio Di Carlo. — Ferdinando Lassalle. Palermo, E. Priulla, 1919.

Joannes Lindworsky, S. J. — Das schlussfolgernde Denken. Experimentell-psychologische Untersuchungen (Ergänzungshefte zu den Stimmen der Zeit. Zweite Reihe: Forschungen. 1. Heft). Fribourg en Brisgau, Herder, 1916.

Francesco Olgiati. — Religione e vita (Saggi apologetici I). Milano, Società edit. « Vita e Pensiero », 1919.

Dott. Carmelo Scalia. — Il Materialismo storico e il Socialismo. Ibid., 1920.

Scritti Varî pubblicati in occasione del terzo centenario della morte di Francesco Suarez per cura del Prof. Ag. Gemelli, O. F. M. Ibid., 1918.

Annual Report of the Board of Regents of the Smithsonian Institution : 29e, 30e, 31e et 32e années, 4 vol. portant sur les exercices 1907-1908, 1908-1909, 1909-1910 et 1910-1911. Washington, Government Printing Office, 1916, 1915, 1916 et 1918.

Bulletins du Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology (Washington, Government Printing Office) :

59. Franz Boaz. — Kutenai Tales, together with Texts collected by A. F. Chamberlain, 1918.

61. Frances Densmore. — Teton Sioux Music, 1918.

63. John M. Cooper. — Analytical and Critical Bibliography of the Tribes of Tierra del Fuego and Adjacent Territory, 1917.

64. Thomas W. F. Gann. — The Maya Indians of Southern Yucatan and Northern British Honduras, 1918.

65. A. V. Kidder et S. J. Guernsey. — Archeological Explorations in Northeastern Arizona, 1919.

66. Ales Hrdlicka. — Recent Discoveries Attributed to Early Man in America, 1918.

Dr F. Roels. — Psychotechniek van Handel en Bedrijf. Amsterdam, N. V. der R. K. Boek-centrale, 1920.

Prudencio J. Conde. — Ética general. Tom. I, Barcelona, L. Gili, 1917.

Prof. Dr C. Isenkrahe. — Untersuchungen über das Endliche und das Unendliche. 1. Heft. Fragen aus dem Grenzgebiet zwischen Mathematik, Natur- und Glaubenslehre. Bonn, Marcus und Weber, 1920.

C. Frick, S. J. — Logica in usum scholarum, ed. 5a. Friburgi Brisgoviae. Herder, 1919.

Bernhard Jansen, S. J. — Leibniz erkenntnistheoretischer Realist. Berlin, Leonhard Simion, 1920.

Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, herausgegeben von Cl. Baeumker (Münster, Aschendorff).

Bd XIII. Heft 5. Dr Günther Schulemann. — Das Kausalprinzip in der Philosophie des hl. Thomas von Aquino, 1915.

Bd XV. Hermann Stadler. — Albertus Magnus, De Animalibus libri XXVI, nach der Cölner Urschrift, 1er Band, Buch I-XII enthaltend, 1916.

Bd XVIII. Heft. 1. Karl Michel, S. V. D. — Der « Liber de consonancia nature et gratie » des Raphael von Pornascio. 1915.

Bd XVIII. Heft 4-6. Dr Ludwig Baur. — Die Philosophie des Robert Grosseteste, Bischofs von Lincoln, 1917.

Bd XIX. Heft 3. Clemens Baeumker. — Alfarabi über den Ursprung der Wissenschaften (De Ortu Scientiarum), 1916.

Bd XIX. Heft 4. Dr Joseph Ebner. — Die Erkenntnislehre Richards von St-Viktor, 1917.

Bd XIX. Heft 5-6. Dr P. Hieronymus Spettmann. — Johannis Pechami quaestiones tractantes de anima, 1918.

Bd XX. Heft 1. Dr Joseph Würsdorfer. — Erkennen und Wissen nach Gregor von Rimini, 1917.

Bd XX. Heft. 2. Dr Martin Grabmann. — Die « Philosophia Pauperum » und ihr Verfasser Albert von Orlamünde, 1918.

Bd XX. Heft 3-4. Dr H. F. Müller — Dionysios, Proklos, Plotinos. Ein historischer Beitrag zur neuplatonischen Philosophie, 1918.

Bd XXI. Heft 1. Dr Bernhard Geyer. — Peter Abaelards philosophische Schriften, 1919.

Bd XXI. Heft 6. Dr P. Hieronymus Spettmann. — Die Psychologie des Johannes Pecham, 1919.

SOMMAIRE

OUVRAGES ANALYSÉS DANS LE PRÉSENT NUMÉRO.

REVUE NÉO-SCOLASTIQUE DE PHILOSOPHIE

PUBLIÉE PAR LA SOCIÉTÉ PHILOSOPHIQUE DE LOUVAIN

FONDATEUR : S. E. LE CARDINAL MERCIER
DIRECTEUR : MAURICE DE WULF



XXIIe ANNÉE | N° 87 | AOUT 1920

LOUVAIN

·INSTITUT· SUPÉRIEUR· DE ·PHILOSOPHIE·

XI

L'AGNOSTICISME KANTIEN

En 1763 paraissait à Kœnigsberg chez Johann-Jacob Kanter un opuscule d'une centaine de pages, portant ce titre un peu redondant : *Du seul argument qui puisse servir à construire une démonstration de l'existence de Dieu* [1]). Cet argument, disait l'auteur dans des phrases dépourvues d'élégance, n'était « qu'un amas de matériaux » d'où les connaisseurs auraient à extraire les parties utilisables « pour en construire l'édifice d'une démonstration suivant toutes les règles de la stabilité et de l'harmonie ».

Il s'agissait bien d'un argument théorique, d'ordre strictement rationnel. Kant — car c'était lui qui présentait cette œuvre au public — Kant assurait, dans son style pesant et légèrement baroque, que pour achever la démonstration de l'existence de Dieu, il fallait « se risquer sur l'abîme sans fond de la métaphysique, sur cet océan sombre, sans rivage et sans fanal, où, comme les matelots perdus dans les mers inconnues, on doit vérifier sa position partout où on touche terre, et prendre garde aux courants inconnus et aux perfidies de la dérive » [2]).

Cette phraséologie désuète peut faire sourire ; mais l'essai de Kant nous intéresse, moins par les procédés littéraires de l'auteur que par l'orientation générale de sa

1) Nous le citons d'après l'édition d'Ernest Cassirer, *Immanuel Kants Werke*, t. II, édité par Artur Buchenau, Berlin 1912, pp. 67-172.

2) *Op. cit.*, p. 70.

pensée. Il nous permet de marquer une date dans l'histoire de la philosophie, une sorte de *terminus a quo*, d'où l'on peut partir pour retracer la courbe et suivre l'évolution du système kantien [1]).

En effet, en 1763, dans l'essai dont nous nous occupons, il n'y a pas encore la moindre trace de ce criticisme agnostique que nous verrons bien nettement affirmé en 1781. Kant dort encore de son « sommeil dogmatique ». Il est encore « métaphysicien », c'est-à-dire qu'il croit à la possibilité d'une science réelle ayant pour objet ce qui échappe à toute expérience sensible. Il suffit d'étudier son essai pour s'en convaincre.

Peut-être nous excusera-t-on de prouver ici une assertion, qui ne sera contredite par aucun historien du kantisme. La meilleure manière de comprendre la Critique est sans doute d'en examiner la genèse. Œuvre composite et dont la rédaction définitive fut précipitée, après des années de lente incubation, on n'en saisit bien la signification que si on en possède les antécédents et si on est remonté aux sources qui l'alimentent.

Pas plus que Wolff, Kant en 1763 ne met en doute l'efficacité de l'argument *a priori* [2]). Il va même jusqu'à rejeter comme insuffisante, comme n'aboutissant pas au « nécessaire absolu » toute argumentation qui pour conclure à l'existence divine se fonde sur l'expérience.

Wolff, comme on le sait, acceptait comme valables les deux espèces de démonstration et prouvait l'existence de Dieu, empiriquement par le fait de l'existence de l'âme « *eo quod anima existit humana, seu quod nos existimus* » — et idéalement, *a priori*, par le pur concept de l'*ens a se*. « *Ens a se existit, ideo quia possibile* » [3]). Kant rejette la

1) Cette évolution a été très habilement et très judicieusement retracée par Victor Delbos, *La philosophie pratique de Kant*. Paris, 1905, pp. 129-186.

2) Cf. Wolff, Christian, *Theologia naturalis methodo scientifica pertractata*. Pars posterior, editio 2, 1741, p. 15 « Deus necessario existit », et p. 17 « Deus ideo existit, quia possibilis ».

3) *Op. cit.*, pars prima, cap. 1 et § 34 : « Quamobrem cum determinationes

première manière d'opérer, celle qu'il nomme l'argumentation cosmologique [1]). Sur ce point il se sépare très nettement et très explicitement de Wolff. Il n'adopte la seconde manière de prouver l'existence de Dieu — l'argumentation ontologique — qu'après l'avoir corrigée. Son raisonnement dans les deux cas mérite d'être noté. Un examen superficiel porterait à croire que cette négation de l'argument cosmologique et cette critique de la preuve cartésienne sont comme une première concession faite à l'agnosticisme, un premier symptôme de cette défiance à l'égard du principe de causalité, de cette aversion pour la métaphysique conceptuelle qui se manifesteront en pleine lumière en 1781. Il n'en est rien.

Ce que Kant reproche, en 1763, à l'argument cosmologique, ce n'est pas d'invoquer la causalité pour conclure de l'existence du monde sensible à son principe nécessaire. Il admet sans détour cette application légitime de la notion de cause [2]). Mais l'argument lui paraît équivoque parce que le rôle qu'on y fait jouer au « point de départ expérimental » n'est pas nettement défini. Voyons ceci de plus près.

J'existe — donc Dieu existe. La preuve sans doute est bonne, mais quel est le sens du « donc » ? Sur quoi s'appuie vraiment la conclusion ?

Dieu existe nécessairement ; même si je n'existais pas. La nécessité de son existence ne dérive donc nullement en soi de mon existence contingente. Mon existence n'est donc pas le fondement objectif de l'existence divine, et quand je dis « j'existe, donc Dieu existe », ce n'est pas une causalité immédiatement objective que traduit la conjonction. Mon existence n'est pas la cause de l'existence divine mais elle en est l'indice. C'est par elle, grâce à elle, que j'arrive à

ejus essentiales sibi mutuo non repugnent, quia sunt hae ipsae determinationes per quas ut non existens concipi nequit, ideo concipitur existens quia possibile ».

1) *Op. cit.*, p. 169. Kant semble croire que les termes « ontologique » et cosmologique » sont appliqués pour la première fois par lui à ces arguments.

2) *Op. cit.*, p. 167.

connaître l'existence de Dieu. Qu'il s'agisse d'ailleurs de mon existence à moi ou de n'importe quelle autre réalité expérimentale, le « point de départ » n'est destiné qu'à me permettre de connaître le point d'arrivée. « Je vois une étoile, donc elle existe » ; c'est très vrai sans doute, mais le « donc » là non plus n'exprime un lien immédiatement objectif ; il n'exprime qu'une genèse correcte de connaissance, et l'acquisition d'une pensée. Dès lors quand je déclare qu'un point de départ expérimental peut me permettre de conclure à l'existence de Dieu, il est entendu qu'il n'y a pour autant aucune dépendance de Dieu en soi par rapport à ce point de départ, mais uniquement dépendance de la notion de Dieu en moi par rapport à l'origine expérimentale de toutes mes connaissances. L'esprit doit être mis en branle : il « s'élève » de ce qu'il voit à ce qu'il ne voit pas.

Une idée soumise à la réflexion en appelle nécessairement une autre : l'idée d'un être mobile et contingent implique celle d'un être nécessaire et immuable.

C'est ici que Kant se déclare inquiet sur la valeur de l'argument. « J'existe, donc Dieu existe », c'est-à-dire : « parce que j'existe, je sais que Dieu existe » et non pas « je sais que, parce que j'existe, Dieu existe ». Mais si nous examinons de plus près la première formule elle-même, voici qu'une équivoque se révèle. L'existence que j'affirme pour Dieu est une existence nécessaire, tellement nécessaire qu'en aucune hypothèse elle ne pourrait faire défaut. Or, dans le motif de mon affirmation, je ne découvre pas une pareille nécessité. J'existe sans doute, et étant donné que j'existe je ne puis pas ne pas exister. J'existe donc nécessairement, mais cette nécessité est une nécessité hypothétique, à base de contingence, donc entièrement différente de la nécessité que j'attribue à Dieu. Ma nécessité n'est qu'une nécessité de fait et l'hypothèse dans laquelle je ne serais pas n'est pas en soi contradictoire. Si donc le motif qui me fait affirmer Dieu est vraiment l'existence d'un être

contingent, je ne pourrai jamais conclure que Dieu existe même si cet être contingent n'existe pas, je ne puis pas conclure à la nécessité de Dieu en toute hypothèse, même au cas où il n'y aurait ni expérience, ni sensibles, ni êtres contingents.

Dès lors chaque fois qu'on prouve l'existence d'un être nécessaire en « partant » d'un fait contingent, on doit au cours de l'argumentation faire abstraction de ce fait. Il ne peut pas entrer comme tel dans le raisonnement. Ce n'est pas *sur* lui qu'on fonde fût-ce même la notion du nécessaire absolu, car il est incapable de la porter.

En d'autres termes : Dieu existe même si aucun contingent n'existe, donc la vraie preuve de cette existence, ce qui me la notifie, ne peut être une existence contingente, car si la notion de l'existence de Dieu était liée pour moi à l'existence du contingent, je ne pourrais jamais affirmer l'existence divine même au cas où ce lien serait rompu, même au cas où aucune réalité expérimentale ne subsisterait.

Il y a donc dans cette preuve cosmologique comme une double étape et c'est dans la première seulement qu'on s'appuie vraiment sur l'expérience [1]). On commence par conclure de l'existence d'un conditionné à l'existence d'un inconditionné. Cet inconditionné reste un inconditionné de fait et son existence est liée à celle du conditionné. Rien ne m'autorise à prétendre qu'il est inconditionné absolu et qu'il subsiste en toute hypothèse. C'est un « conditionnant absolu » et rien de plus. Pour franchir la seconde étape du raisonnement, je suis forcé de faire abstraction de mon point de départ expérimental, et d'affirmer que sous peine de contradiction, cette cause ou ce conditionnant absolu ne peut pas ne pas exister. Il est évident que la preuve de cette conclusion est en soi indépendante de tout recours à l'expérience et qu'elle doit être pleinement suffisante par elle-même

1) *Op. cit.*, p. 168.

et par elle seule sous peine d'être totalement insuffisante. Cette preuve est donc d'ordre purement logique. Elle fait abstraction de tout « donné » et elle s'équilibre dans le pur nécessaire absolu.

En d'autres termes, puisque la solidité d'une chaîne est celle de son anneau le plus fragile, il est clair qu'une preuve de l'existence de Dieu, qui dépendrait comme telle de l'expérience, ne peut avoir plus de nécessité que l'expérience elle-même. Si, après avoir prouvé cette nécessité, on travaille par un raisonnement ultérieur à la renforcer et à l'étendre, si on essaie de prouver que Dieu ne peut pas ne pas être, ce second raisonnement ne peut pas s'appuyer sur le premier. Et le motif en est clair. En soi ce n'est pas parce que Dieu existe qu'il est nécessaire — cette nécessité est celle des contingents — mais c'est parce qu'il est nécessaire, qu'il existe. La preuve de cette dernière proposition est évidemment et strictement *a priori* [1]).

Après avoir éliminé en tant que preuve spécifiquement distincte l'argument cosmologique, Kant examine l'argument ontologique : la preuve par concepts.

Cet examen trahit-il chez lui une préoccupation de critique agnostique ? Pouvons-nous y relever un premier symptôme de cet état d'esprit d'où sortira en 1781 la quatrième antinomie ?

Nullement. A l'époque qui nous occupe, Kant, tout en corrigeant l'argument ontologique, admet explicitement la « preuve par concepts ». Non seulement il l'admet, mais il veut même que ce soit la seule valable. Nous trouvons, dans l'essai de 1763, les propositions strictement antithétiques de celles de 1781. Kant n'a pas encore le moindre doute

1) Cf. Beck, Sigismund Jacob. *Erlaüternder Auszug aus den critischen Schriften des Herrn Prof. Kant, auf Anrathen desselben.* 3r Band. Riga 1796. J. Tissot, doyen de la faculté des lettres de Dijon, dans l'article qu'il a consacré à Beck (cf. *Dictionnaire des sciences philosophiques* de Franck), déclare que celui-ci aboutit à un scepticisme idéaliste dans son interprétation du kantisme. En fait, il n'en est rien. Entre le scepticisme de Schulze et le dogmatisme de Reinhold, Beck est nettement critique.

sur la portée absolue et la signification objective des concepts métaphysiques.

Il suffit d'analyser son raisonnement pour s'en convaincre. Le voici, dégagé des accessoires et des longueurs dans lesquelles, suivant son habitude, il s'embarrasse [1]).

Le possible n'est absolument possible que par l'existant, le réel. Donc l'existant, sans lequel le possible ne serait plus possible, est simplement nécessaire. En effet, s'il n'était pas, le possible serait impossible, ce qui est contradictoire. Reprenons ces propositions une à une. Kant qui s'est éloigné de Descartes et de Wolff, reste cependant tout à fait confiant dans la « dialectique ».

Le possible, pour lui, doit être envisagé matériellement et formellement.

Formellement parlant une chose est possible quand elle n'est pas contradictoire, c'est-à-dire quand les éléments qui la composent sont conciliables entre eux. Mais il est clair que cette possibilité réclame elle-même une condition antécédente, à savoir que les éléments, logiques ou physiques, représentent eux-mêmes *quelque chose* [2]). Je puis fort bien déclarer que la pesanteur ne s'oppose pas à la fragilité et que par conséquent un corps lourd qui se casse est possible; je puis encore pousser plus loin mon analyse et affirmer que la pesanteur et l'étendue sont compatibles, mais l'étendue elle-même?... Que dit-on quand on prétend qu'elle est « possible »? Ici, je ne puis plus recourir à une division ultérieure de notions... Si l'étendue est possible, ce n'est pas seulement parce que sa notion n'est pas *contradictoire*. En effet, un mot vide de sens n'est pas davantage contradictoire, une « fiction » n'est pas en soi incohérente. Si donc l'étendue est possible, c'est que *quelque chose* corres-

1) VOLKELT dans son *Immanuel Kant's Erkenntnistheorie*, Leipzig, 1879, compare un peu crûment l'esprit de Kant à une marmite de sorcière, où les ingrédients les plus divers sont mêlés dans un brouet désespéré. Il parle même de *Fundamentalwidersprüche* (p. IV) et il n'est pas seul.

2) *Op. cit.*, p. 61.

pond à cette notion [1]). Elle ne se contente pas de ne pas se détruire intérieurement, elle est en harmonie avec un « donné ». Elle est réelle... Si elle n'était pas réelle, si elle ne recouvrait rien du tout, le principe de contradiction serait impuissant à le déceler, et pourtant cette notion serait impossible, c'est-à-dire répugnerait à être réelle, sans être le moins du monde incohérente.

Dès lors — et cette conclusion est très importante pour l'intelligence de la pensée kantienne — anéantir toute réalité, c'est supprimer toute possibilité, c'est « évacuer » toutes les notions, vider tous les concepts de leur contenu, c'est les rendre tous impossibles [2]).

Donc, affirmer qu'il n'y a aucune réalité et que cependant quelque chose est possible, c'est poser simultanément deux jugements qui se contredisent.

On voit déjà poindre ici, sans que Kant y attache encore une valeur critique, la redoutable division tripartite de nos concepts, division qui jouera un si grand rôle dans ses écrits de 1781. Il y a des notions contradictoires, dont on peut juger la fausseté et l'impossibilité par simple analyse; il y a aussi des notions objectives, qui sont correctement construites et auxquelles, *en outre*, correspond un donné ; et il y a enfin des notions logiquement impeccables, parfaitement conformes au principe de contradiction, et cependant vides et sans aucune signification réelle. Tout le plan de la critique de la raison pure tient dans cette trilogie et il suffira que Kant en prenne nettement conscience pour que son dogmatisme métaphysique se mue en agnosticisme [3]).

1) *Op. cit.*, p. 85.

2) *Op. cit.*, p. 83.

3) Il est évident que cette division tripartite est parfaitement légitime en soi et qu'il ne suffit pas qu'une notion soit logique pour que son objet soit réel. Cette division tripartite ne devient dangereuse que par le présupposé empirique dont chez Kant elle émane, et qui lui fera nier toute objectivité aux concepts métaphysiques « parce qu'on ne peut montrer nulle part, dans une intuition quelconque, le donné qui leur correspond ».

En d'autres termes : dire que nos concepts métaphysiques — le concept

Mais n'anticipons pas. En 1763, Kant ne voit pas plus loin que l'horizon Leibnitzien. Après avoir essayé de montrer que le possible suppose l'existant, il prouve en quelques mots l'existence du nécessaire absolu. « Supposer le possible absolument et simplement impossible, c'est évidemment contradictoire. Or, toute possibilité pour être possible exige une réalité, un existant. La réalité sans laquelle aucun possible ne serait tel est donc absolument et simplement

d'être, de nécessaire, d'un, d'absolu — seraient vides *si* rien n'y correspondait, c'est parler très correctement. Dire qu'ils sont vides, *tant* que rien ne leur correspond c'est sous-entendre qu'en soi rien ne s'oppose à ce qu'ils ne signifient rien du tout, c'est sous-entendre que toute leur valeur, tout leur sens dérivent d'un donné extérieur, et que l'intelligible, comme tel, n'est pas et ne peut pas être objectif, c'est dire que l'être n'est pas et ne peut pas être une détermination mais seulement une forme vide, un inintelligible (cf. KANT, *op. cit.*, p. 79). Saint Thomas, corrigeant saint Anselme, avait déjà établi très nettement les vraies distinctions en cette matière, distinctions qui, tout en préservant de l'innéisme, sauvegardaient la consistance intrinsèque de la métaphysique et la rendaient, en soi et quant à son objet propre, indépendante de l'expérience. Il est impossible, dit saint Thomas, qu'au concept métaphysique d'être absolu ne corresponde rien : l'être est donc en soi et objectivement nécessaire, proposition *per se nota quoad se.* Et cependant cet être absolu et son objectivité ne sont pas immédiatement connus comme tels, car rien ne nous est immédiatement donné que de relatif et de sensible. Il faut donc « démontrer » la proposition ci-dessus qui n'est pas *per se nota quoad nos.*

L'être absolu est objectif ; il est connu comme immédiatement et par lui-même objectif ; mais il n'est pas connu immédiatement comme immédiatement objectif. Il y a donc deux questions très distinctes et perpétuellement confondues par les innéistes et les empiristes : quelle est la genèse de nos concepts, quelle est leur signification objective ? Pour saint Anselme et les cartésiens il n'y a aucune réponse à faire à la première question. L'être est donné immédiatement comme tel (cf. BALTHASAR, *Idéalisme anselmien et réalisme thomiste. Annales de l'Institut supérieur de Philosophie*, 1912, VI).

Pour les empiristes les deux questions sont identiques et la notion d'être, venant du sensible, signifie le sensible.

Pour saint Thomas et les disciples d'Aristote la valeur objective du concept d'être ne dépend pas, en soi, de l'origine de ce concept en nous et la réponse aux deux questions est bien distincte.

Kant ignorait totalement saint Thomas, comme il ignorait d'ailleurs presque toute l'histoire de la philosophie. Il ne connaissait les scolastiques que par les pauvretés et les niaiseries de Wolff. Il ne savait rien d'Aristote ni de Platon, sinon que celui-ci procédait *a priori* et que celui-là se fondait sur l'expérience. Il ne semble même pas soupçonner que l'argument de saint Anselme ait jamais été sérieusement critiqué. On trouverait difficilement un horizon historique plus étroitement borné.

nécessaire [1]). Cette preuve est strictement *a priori*. Kant, on l'a vu, n'en admet plus aucune autre. Son point de départ est une nécessité absolue : la nécessité du possible comme possible — ce qui est d'ailleurs la définition même de la contingence. Son point d'arrivée est encore le nécessaire absolu : la nécessité du nécessaire comme nécessaire. Au fond, si on supprime les à-côtés de cette preuve et si on n'en considère que le « *nervus probandi* » on est ramené à cette proposition : la nécessité du possible comme possible, c'est la nécessité du nécessaire comme nécessaire. Seulement Kant y ajoute une considération équivoque : celle de l'existant *à la base* du possible, de la réalité à laquelle doit correspondre le possible sous peine de n'être qu'une pure forme logique et vide. Cette considération est équivoque, disons-nous, parce qu'elle ne vaut en rigueur que pour les notions expérimentales, et parce que, étendue universellement et sans restrictions au monde métaphysique lui-même, elle inclut la négation de tout intelligible consistant par lui-même.

Il est donc bien clair qu'en 1763 Kant n'est plus tout à fait cartésien, et qu'il n'a pas pour autant rejeté la preuve *a priori*, celle qu'il nomme ontologique. Nous avons dit qu'il corrigeait la preuve de Descartes. Il se borne à appliquer la notion de possible telle que nous l'avons vue exposée par lui à l'argumentation anselmienne. Voici comment.

C'est précisément parce que à « la base » de tout possible il y a un existant ; c'est précisément parce que la non-contradiction ne suffit pas à donner un contenu à une notion logique, que le concept d'un être possible ne peut jamais inclure l'existence réelle [2]). Le possible implique l'existant ; il ne l'inclut pas si ce n'est sous forme purement logique.

1) *Op. cit.*, p. 83. August Stadler dans son ouvrage sur *Kant, Akademische Vorlesungen*, Leipzig, 1912, p. 154, résume très imparfaitement cet argument, en avouant qu'il ne l'a pas bien compris : « *das ist ungefähr der Sinn der schwierigen Argumentation* ».

2) *Op. cit.*, p. 79.

Dès lors le concept de l'être souverainement parfait inclut le concept de l'existence, mais ce concept de l'existence n'est pas l'existence même, l'existence réelle, ce n'est que la forme logique de l'existant.

Aussi ce qu'on a dit de chaque possible en particulier peut et doit se redire pour le concept de l'être souverainement parfait. Ce concept est cohérent ; il est entièrement d'accord avec le principe de contradiction [1]) ; il est donc formellement — ou négativement possible — mais la question reste entière : est-ce que quelque chose correspond à cette possibilité formelle ? Ce concept est-il autre chose qu'un « mot vide » ?

* * *

En 1781, dans la *Critique*, Kant reprend l'examen des preuves de l'existence de Dieu [2]). Ses conclusions seront radicalement différentes de celles qu'il proposait en 1763. Cette fois nous sommes en plein agnosticisme. Aucun artifice d'exégèse ne pourrait voiler ou atténuer cette évidence, et il convient de le proclamer sans détours [3]). Si Kant n'est

1) Kant n'a jamais nié la valeur du principe de contradiction, mais la distinction totale et absolue qu'il établit entre l'ordre de la pensée *(Denken)* et l'ordre des existences *(Sein)* l'a forcé de conclure que l'accord de la pensée avec elle-même, c'est-à-dire la non-contradiction n'avait aucune portée objective et ne pouvait servir à notifier des existences. Ses déclarations sur ce point n'ont pas varié depuis 1770.

2) Nous supposons admis l'accord fondamental entre la première et la seconde édition de la Critique. Les différences ne concernent, à notre avis, que le mode d'exposition, mais la doctrine est identique. Nous n'avons donc pas à discuter ici la thèse de Schopenhauer, sur le « recul » de Kant, épouvanté par l'idéalisme de ses propres conclusions. Schopenhauer d'ailleurs est un guide très peu sûr et sa méthode de travail est plus que suspecte (cf. Ludwig Goldschmidt, *Zur Wiedererweckung kantischer Lehre*. Gotha, 1910, pp. 244-247). Nous ne nous occuperons pas davantage des controverses qui éclatèrent dans l'intervalle des deux éditions et qui décidèrent Kant à préciser son point de vue. Eberhard, Lossius, Platner, Tiedemann étaient des adversaires de valeur très inégale ; Reinhold, Schulz, Breyer, Bering... des partisans parfois compromettants et loin d'être d'accord (cf. Benno Erdmann, *Kant's Kriticismus in der ersten und in der zweiten Auflage*. Leipzig, 1878, pp. 80-161).

3) C'est pourtant ainsi que l'interprète, en l'approuvant, l'auteur du commen-

pas du tout un subjectiviste absolu, un « illusionniste » [1]), s'il maintient la certitude à l'intérieur du monde expérimental, s'il ne confond jamais phénomène et subjectivité pure, arbitraire, fantaisie [2]), il n'en reste pas moins que pour lui, en dehors des limites d'une expérience possible, la raison théorique ne saisit plus rien que du vide [3]), il n'en reste pas moins que toute métaphysique proprement dite,

taire inachevé de la Critique, HANS VAIHINGER, *Die Philosophie des Als ob*. Berlin, 1911, pp. 109-110 et passim. Dès les débuts GOTTLOB ERNST SCHULZE, dans son *Aenesidemus* (1792) attaquait, à travers l'exposé de Reinhold, le « dogmatisme » kantien au nom du scepticisme et défendait celui-ci *contre* les arguments de Kant (cf. l'*Aenesidème* reproduit par Liebert dans la collection de la Kantgesellschaft. Berlin, 1911).

1) On est stupéfait quand on constate le désaccord profond qui règne parmi les interprètes du kantisme. Paulsen et Bruno Bauch (celui-ci avec quelques réserves) ont fait de Kant le philosophe du protestantisme (cf. PAULSEN, *Kant, der Philosoph des Protestantismus. Kantstudien*, IV, pp. 1-31 ; B. BAUCH, *Luther und Kant. Ibid.*, IX, pp. 359-360). En revanche HUGO BUND qui déteste beaucoup de choses chez Kant, a écrit un livre pour montrer qu'il est essentiellement catholique (*Kant, als Philosoph des Katholizismus*. Berlin, 1913). En 1789, un moine bénédictin, MATERNE REUSS, qui paraissait très dévot et qui avait fait le « pèlerinage » de Königsberg pour voir Kant et celui de Iéna pour consulter Reinhold, écrivait une brochure conseillant vivement d'enseigner le kantisme dans les Universités catholiques. Il donnait l'exemple en publiant toute une série d'ouvrages nettement kantiens (cf. HURTER, *Nomenclator litterarius*, édit. 3, t. V, p. 1, col. 261. *Allgemeine Deutsche Biographie*, 28e volume. Leipzig, 1889, p. 312). Ce bénédictin était professeur de philosophie à l'Université de Würzbourg. Son erreur trouve peut-être une explication dans le fait que la philosophie kantienne était attaquée, comme rétrograde, par tous les athées. Lalande accusait Kant « de vouloir avec ses idées de Dieu, de liberté et d'immortalité faire reculer son siècle jusqu'aux époques où l'on croyait à ces chimères mystiques » (cf. ARMAND SAINTES, *Histoire de la vie et de la philosophie de Kant*. Paris, 1844).

2) Kuno Fischer, contre Emile Arnoldt, prétend que Kant s'est foncièrement contredit dans sa « réfutation de l'idéalisme » et qu'il ne réfute rien du tout. On peut voir ce que devient la Critique pour un disciple de Cousin et de Thomas Reid dans le livre très faible d'ailleurs d'EMILE MAURIAL, *Le scepticisme combattu dans ses principes*. Paris, 1857. Le Kantisme y est appelé un « scepticisme systématique », un « nihilisme » (p. XXII), ce qui n'est pas tout à fait exact : agnosticisme et scepticisme ne pouvant pas être immédiatement identifiés.

3) C'est bien ainsi que LAZARE BENDAVID en 1795 comprenait la Critique et voulait la « populariser ». L'épigraphe de ses *Vorlesungen über die Critik der reinen Vernunft* (Vienne, 1795) est très éloquente à cet égard. Il l'emprunte au Vicaire savoyard de J. J. Rousseau : « La seule chose que nous ne savons point est d'ignorer ce que nous ne pouvons savoir », et l'auteur montre, avec Kant, que ce « quelque chose » d'inaccessible, c'est le monde métaphysique.

c'est-à-dire toute science du transcendant est et demeurera radicalement illusoire [1]). Qu'on appelle cette doctrine du nom qu'on voudra [2]), elle n'est qu'une variété, intéressante peut-être, mais à coup sûr très authentique, de l'agnosticisme [3]).

Essayons de juxtaposer les conclusions de 1763 et celles de 1781, pour nous rendre compte du chemin parcouru.

En 1763 Kant distinguait — nous l'avons vu — quatre manières possibles de construire l'argument prouvant l'existence de Dieu.

Je puis partir du possible comme tel, ou de l'existant comme tel. Dans le premier cas je puis conclure du possible

1) Sur ce point, malgré les théories étranges dont il émaille son ouvrage et malgré les présupposés empiristes et positivistes qu'il admet, ADOLF BOLLIGER dans son fougueux *Anti-Kant* (I. Band, Bâle, 1882) a vu clair. Il serait difficile de trouver un adversaire plus déclaré du Kantisme. « *Wir müssen, wir sollen Kant vergessen* » est répété comme une devise. On ne peut donc pas dire que ceux qui attaquent Kant sont nécessairement des « scolastiques bornés ». Voici un disciple convaincu de Lotze et de Darwin, un empiriste absolu (pp. 72-121 et passim) qui déclare que Kant est tout entier une erreur. Il est dommage, à vrai dire, que l'auteur aille puiser ses lumières « dans la très respectable théogonie des vieux Egyptiens » et cherche à rattacher Descartes aux Phéniciens (pp. 269-270).

2) On trouve un exposé critique assez précis des interprétations du Kantisme (Fries, Herbart, les idéalistes etc.) dans ALOÏS RIEHL, *Der philosophische Kritizismus. Geschichte und System* (I. Bd, 2. ed. Leipzig, 1908, pp. 380 et sq.). Cf. aussi au point du vue de Fries : *Grapengiesser. I. Kant's Kr. d. r. V. und deren Fortbildung durch J. F. Fries*. Kant n'aurait voulu que rechercher les conditions physiologiques de l'apperception (pp. 123 sq.). — D'autres ont, d'après Lange, appelé la Critique un « idéalisme psychophysiologique » mitoyen entre le « matérialisme scientifique et l'idéalisme philosophique » — et ont traduit Kant en termes physiologiques, expliquant la causalité par le mécanisme des réflexes. Cf. REINHOLD BIESE, *Die Erkenntnislehre des Aristoteles und Kant's in Vergleichung ihrer Grundprincipien*. Berlin 1877.

3) Cf. BECK, *op. cit.*, p. 41. « Le concept du nécessaire est sans objet ». ERNEST LAAS, *Kant's Analogien der Erfahrung*, Berlin 1876, reconnaît qu'il n'y a pas moyen de nier ou d'atténuer l'agnosticisme kantien (pp. 34-45). LE PÈRE AUGUSTE VALENSIN l'a parfaitement mis en lumière dans son article : *Criticisme kantien (Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, édit. d'Alès, vol. 1, col. 742). LE PÈRE TILMANN PESCH l'exprime en métaphores véhémentes : *Le Kantisme et ses erreurs*, trad. de l'allemand par Lequien, Paris, pp. 316 sq. Cf. aussi C. REINHOLD, *Briefe über die kantische Philosophie*, Leipzig, 1790, qui explique comment a été jugé, à son apparition, « l'Evangile de la Raison pure » (t. I, pp. 104-105).

comme fondement à l'existence de Dieu comme conséquence, ou bien du possible comme conséquence à l'existence de Dieu comme fondement. Ces deux manières sont *a priori* [1]).

Dans le second cas je puis conclure de l'existant comme tel à une cause première, dont j'étalerai ensuite dialectiquement les attributs ; ou bien je puis conclure de l'existence du monde expérimental avec les qualités que j'y découvre à l'existence de la cause première et des attributs que ce monde expérimental révèle. Ces deux manières de procéder sont *a posteriori*.

En 1781 Kant ne distingue plus que trois manières, trois formes d'arguments : les deux formes cosmologiques et une forme ontologique *a priori*. On peut partir de l'expérience « déterminée » pour transporter à Dieu par la causalité les perfections que cette expérience manifeste ; on peut partir d'un existant quelconque pour démontrer l'existence de la cause première qu'on déterminera ensuite par analyse du concept lui-même ; ou bien on peut procéder entièrement *a priori*, en faisant abstraction de toute expérience et en tirant l'existence de l'être premier d'un pur concept [2]).

On le voit, Kant qui avait laborieusement distingué dans la preuve ontologique le paralogisme cartésien — pour le rejeter — et l'argument du fondement réel des possibles —

1) Cf. *Jacques Antoine von Zallinger zum Thurn, Disquisitionum philosophiae kantianae libri duo,* Augustae Vindelicorum, 1799, pp. 358-359. Zallinger entra en 1753 dans la Compagnie de Jésus et fut professeur de philosophie. C'était un vrai Wolffien et Newtonien; il publia sur la philosophie newtonienne un manuel en trois vol. de plus de 400 p. chacun (cf. de Backer, *Biblioth. de la Compagnie de Jésus,* VIII, p. 1446). Il admet d'ailleurs intrépidement l'argument ontologique: « De ontologico argumento fidenter pronuntio nullo negotio dissolvi et expediri posse omnia quae contra illud objectantur a Kantio ». I, p. 359. Il lui ajoute un argument de sens commun pulsé chez Locke (I, pp. 351, 387) et un argument « newtonien » *(ibid.,* p. 350).

2) Cf. Ch. Renouvier, *Critique de la doctrine de Kant*. Paris, 1906, pp. 182 sq. On y trouve une critique atrocement pesante des exposés kantiens sur la preuve ontologique et cosmologique. La pesanteur du style est peut-être excusée par l'âge de l'auteur qui avait alors 87 ans. Le résumé et la critique sont d'ailleurs assez exacts. Renouvier remarque avec raison que Kant ignorait l'histoire de la philosophie.

pour l'approuver — renie aujourd'hui cette distinction et s'apprête à condamner en bloc toutes les formes d'argumentation *a priori*.

« Je montrerai que la raison ne peut pas plus aboutir par le premier chemin (celui de l'empirisme) que par le second (le transcendantal) et que c'est vainement qu'elle ouvre ses ailes pour dépasser, par la seule force de la spéculation le monde sensible » [1]) c'est-à-dire le monde expérimental.

Il n'est pas nécessaire de reprendre ici la critique faite par Kant de l'argument *a posteriori*. En substance ce sont les mêmes objections — les objections de 1763 — qu'il lui oppose encore. « A proprement parler, c'est donc la preuve ontologique, la preuve par purs concepts qui, dans l'argument cosmologique, contient toute la force probante et le prétendu appel à l'expérience est entièrement superflu » [2]). Cette preuve qui se présente comme une voie distincte de la preuve ontologique, « se borne à nous faire faire un petit détour pour nous ramener immédiatement sur l'ancienne chaussée » [3]).

On a vu plus haut comment Kant essayait de justifier cette condamnation radicale. Il n'y a là rien de nouveau dans sa pensée. Tout au plus pourrait-on noter quelques considérations secondaires sur les « artifices dialectiques » de la preuve. Kant en énumère quatre en « laissant au lecteur exercé le soin de découvrir leur vice caché » [4]). Pour l'instant ce qui nous intéresse surtout c'est de chercher comment et pourquoi Kant rejette la preuve *a priori* dont il semblait être très satisfait en 1763.

L'existence réelle, objective, en soi n'appartient jamais au concept d'une chose, mais seulement l'idée de l'existence réelle, la notion de réalité en soi. Il s'ensuit que jamais un concept ne devient contradictoire quand on nie l'existence

1) *Krit. d. r. Vern.*, éd. Vorländer, p. 500.
2) *Ibid.*, pp. 512, 514.
3) *Ibid.*, p. 513.
4) *Ibid.*

en soi de son objet. Poser un triangle et nier ses trois angles est évidemment absurde, mais nier tout triangle « existant *a parte rei* » ce n'est pas du tout contredire le concept de triangle. Et ce qui se passe pour le triangle, se passe aussi pour n'importe quel concept, même le concept de l'être nécessaire, ou de l'être souverainement parfait, même pour le concept de l'*existant* absolu. L'existence qu'implique sa notion n'est nullement l'existence réelle, mais l'existence pensée comme réelle. Prendre un attribut logique pour un prédicat réel, c'est toute la confusion de l'argument cartésien ; c'est encore l'erreur de Wolff, c'est contre cette confusion et cette erreur que Kant a protesté en 1763. Il est même assez fier de sa découverte et il répète à satiété que l'existence réelle, *a parte rei*, l'existence *vraie* ne peut se trouver incluse dans aucun concept.

Dès lors, pour qu'un concept ne soit pas « vide », il faut qu'un « donné » lui corresponde. L'existence « vraie » doit m'être garantie, notifiée. Comment l'existence de l'être nécessaire m'est-elle garantie [1]) ?

Kant répondait en 1763 : Ce qui me garantit que le concept d'être nécessaire n'est pas un pur concept, ce qui me notifie la réalité que ce concept exprime, c'est le lien logique absolu de ce concept avec le concept même de la possibilité en général. Et le concept de possible en général est immédiatement exigé par le principe de contradiction; en effet, le possible ne peut pas être impossible. Il a donc tout ce qu'il faut pour être possible — et le nécessaire absolu est précisément sa condition.

Il est clair que cette position devenait intenable du jour où la valeur logique d'un concept et sa valeur réelle étaient déclarées totalement et irrémédiablement hétérogènes. Lier l'existence du nécessaire au concept du possible, ce n'était

1) Cf. G. S. A. Mellin, *Marginalien und Register zu Kant's Kr. d. r. Vern.*, réédité par Goldschmidt. Gotha, 1900. La preuve ontologique y est résumée pp. 116-117, n°s 720, 733. Cf. surtout p. 117, n° 729 sur le rapport du possible au réel.

encore que poser des rapports logiques entre notions. Cette existence du nécessaire n'est qu'une existence pensée et je pourrai, sans aucune contradiction, prétendre qu'au nécessaire et au possible rien ne correspond *en soi*. Ce ne sera jamais par un prédicat que l'existence réelle sera prouvée [1]). Et si rien ne m'est donné qu'un concept, je ne trouverai au bout de mes raisonnements rien d'autre qu'un concept. Le plus beau moulin du monde, disait Huxley, ne peut pas donner de la farine blanche quand on n'y a versé que des cosses de pois. « L'existence réelle n'est pas un prédicat, elle n'est pas et ne peut pas être un concept ». Kant le savait déjà en 1763, mais il n'avait pas aperçu la conséquence qui minait par la base le raisonnement qu'il essayait d'échafauder. Il reprend en 1781, en les développant, les considérations de son premier essai. Il s'acharna à prouver — contre cette illusion tenace qui nous fait prendre un prédicat logique pour un prédicat réel [2]) — que la « détermination » [3]) posant dans l'être le prédicat ou le concept logique n'ajoute rien à ce concept en tant que concept [4]). En d'autres termes il ne peut jamais y avoir aucune différence à l'intérieur du concept lui-même, que l'objet de ce concept soit réel ou qu'il soit seulement pensé comme réel [5]).

Kant formule sa manière de voir suivant son habitude en s'y reprenant à plusieurs fois [6]). Il a toujours l'air de tourner autour des questions et de les attaquer de droite et de

1) « Cent thalers réels ne contiennent pas la moindre chose de plus que cent thalers possibles » (c'est-à-dire ne contiennent pas la moindre fraction de thaler en plus). *Kr. d. r. V.*, p. 506.

2) *Kr. d. r. V.*, p. 505.

3) Ce mot est particulièrement malheureux chez Kant. Dans l'opuscule de 1763, p. 76, il avait nié que l'existence fût une « détermination ». En 1781, c'est cette expression qu'il emploie *(Bestimmung)* pour définir l'existence. On a ici un exemple de l'instabilité du vocabulaire kantien.

4) Cf. Hermann Cohen, *Kommentar zu I. Kant's Kr. d. r. V.* Leipzig 1907, p. 175.

5) Sur la preuve ontologique cf. Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation*, trad. Burdeau, 2e éd., vol. II. Paris 1894, pp. 13-14, 111.

6) Cf. Franz Staudinger, *Noumena*. Darmstadt, 1884, pp. 1-6.

gauche, par-ci et par-là, sans programme et sans plan bien tracé [1]). Aussi, après avoir essayé de montrer que l'existence n'est pas un prédicat et que par conséquent on ne pèche jamais contre le principe de contradiction en niant simplement et absolument une existence, il se sert de sa distinction entre jugements analytiques et synthétiques pour établir la même conclusion [2]).

Ici encore nous allons le voir aboutir en droite ligne à l'agnosticisme.

Les propositions analytiques sont justiciables d'un seul principe : le principe de contradiction. En effet, ces propositions se bornent à déclarer l'inclusion du prédicat, formellement et immédiatement, dans le sujet. Elles sont donc toutes « conceptuelles », non pas que les réalités expérimentales ne puissent y figurer, mais parce qu'elles n'y figureront que comme schèmes logiques, comme notions, auxquelles on ne demande que de rester fidèles à elles-mêmes. Or nous avons vu que l'existence réelle n'est jamais un prédicat. Il faudrait donc conclure qu'aucune proposition analytique ne pourra jamais me notifier une existence et que tous les jugements d'existence sont des jugements « synthétiques ». C'est précisément ce que Kant affirme sans détours, en ajoutant que tout homme sensé et raisonnable doit en tomber d'accord.

Ces jugements sont synthétiques [3]). Qu'est-ce à dire ? On a cru parfois que, pour Kant, un jugement synthétique était

1) Cf. Hermann Cohen, *op. cit.*, p. 135, qui appelle les explications de Kant des « expectorations ». Emile van Biéma, *L'espace et le temps chez Leibniz et chez Kant*, Paris 1908, dit avec raison que l'exposé de la doctrine chez Kant ne peut paraître clair qu'aux esprits superficiels. Presque tous les interprètes de Kant ont fait des déclarations analogues.

2) Cf. Sentroul, *Kant et Aristote*, 2e éd. Louvain, 1913, p. 77. La formule ne nous paraît pas très exacte, l'auteur dit : « ou bien l'on a comme donnée une notion, et dans laquelle on reste ; ou bien un vague substitut de la réalité, et sur lequel on brode ». Il est difficile de trouver dans cette distinction le trait essentiel des jugements analytiques et synthétiques

3) Cf. Julius Guttmann, *Kant's Begriff der objektiven Erkenntnis*. Breslau, 1911, p. 9 note.

un jugement aveugle, produit par on ne sait quelle poussée subjective ; un jugement dans lequel l'esprit se sentirait nécessité à joindre deux concepts sans voir pourquoi ; un jugement absurde puisqu'on y affirmerait l'identité d'un prédicat et d'un sujet qui par définition ne sont pas identiques. « A = B qui n'est pas A ». Un examen quelque peu réfléchi de la Critique Kantienne, surtout si l'on prend soin d'étudier cette critique au point de vue de l'histoire même de la pensée philosophique, cet examen, disons-nous, rend bien vite insoutenable pareille interprétation [1]). Les jugements d'existence sont tous synthétiques parce qu'aucune contradiction n'est encourue par celui qui nie une existence, et que donc aucun recours au principe de non-contradiction ne suffit à me prouver une existence. Dès lors quand un jugement quelconque affirme un existant réel, ce n'est pas le concept du sujet qui a pu fournir le prédicat [2]). Celui-ci a dû être « donné », c.-à-d. qu'il doit être relié à l'expérience et en faire partie. Si le monde n'était que possible, son concept ne serait en rien modifié puisque, par hypothèse même, c'est *ce* monde tel que nous le concevons, qui est réalisé. Si la réalité appartenait au concept des choses, il serait impossible de passer de la possibilité à l'existence et cela seul pourrait être, qui est en fait.

On voit aussitôt comment l'agnosticisme va jaillir de ces prémisses [3]). Il n'est plus question de prouver la nécessité

1) Cf. Goswin Uphues, *Kant und seine Vorgänger*. Berlin 1906, pp. 99-100. « Les jugements synthétiques sont ceux qui se rapportent à des objets », dit Kant (Benno Erdmann, *Relexionen Kant's*, II, n°s 292, 294, 308, 310). Uphues en conclut un peu vite que tous les jugements analytiques sont aussi des synthétiques.

2) Günther Thiele, *Kant's Intellektuelle Anschauung als Grundbegriff seines Kriticismus*. Halle 1876. Après avoir reproché à Kant ses contradictions et ses distinctions illusoires entre : usage et signification des catégories, noumènes positifs et négatifs ; connaissance et pensée ; usage assertorique et usage problématique de l'entendement, il déclare que les concepts ont par eux-mêmes un contenu, et réforme de ce point de vue la Critique kantienne. En général il a été peu suivi.

3) Volkelt, *op. cit.*, p. 26, voit dans le principe employé par Kant pour réfuter l'argument ontologique, le scepticisme absolu. Ce principe c'est que *Niemals darf vom Begriffe auf das Sein irgendwie geschlossen werden*, p. 26. Lui-même

d'une cause première. Une illusion dialectique, un *Schein* [1]) se cache dans toute preuve transcendantale de l'existence d'un être nécessaire. En effet, pour montrer qu'à cette notion d'un être premier et souverain correspond quelque chose, on ne peut recourir au principe de contradiction [2]). Aucun artifice logique ne peut démontrer une existence. On ne peut davantage recourir à l'expérience et faire voir ce qui n'est pas et ne pourra jamais être « donné ». On ne peut pas faire de cet être nécessaire le principe de l'expérience réelle; en effet, il n'est pas du tout indispensable d'admettre l'existence de cet être pour connaître le monde sensible. On ne peut pas plus en faire le terme et l'aboutissant de l'expérience, puisqu'il est par hypothèse en dehors de la série, en dehors de l'espace et du temps, en dehors des conditions d'une expérience possible. Il ne reste donc aucun moyen de prouver l'objectivité de ce concept. On le *pense* comme fondement suprême de toute l'expérience, mais aucune raison théorique ne peut muer cette existence pensée en existence réelle.

Nous retrouvons donc ici la division tripartite que Kant amorçait déjà en 1763 et qui range les concepts en contradictoires ou intrinsèquement incohérents, en réels, c.-à-d. intrinsèquement cohérents et correspondant *en outre* à une réalité, en purement logiques, c.-à-d. intrinsèquement cohérents mais sans qu'aucun objet existant soit donné pour y correspondre : ce sont les concepts « problématiques ». Contre eux la dialectique ne peut rien, et c'est ce qui permettra à Kant de construire « négativement » le concept de l'essence divine et de réfuter par avance tous ceux qui prétendent, au nom de la raison, démontrer que Dieu n'existe pas. Contre ces concepts problématiques l'expérience ne peut rien, puisque la réalité qui est censée leur

fait appel à la nécessité de la pensée *(Denknothwendigkeit)* pour montrer qu'elle est objective.

1) *Kr. d. r. V.*, p. 517.

2) Cf. Beck, *op. cit.*, p. 40, avec application au nécessaire.

correspondre est par définition en dehors de toute expérience ; et c'est ce qui permettra à Kant de restreindre les « prétentions » du savant en lui faisant remarquer les bornes de sa science et constater que l'expérience ne se donne jamais et ne peut jamais se donner comme épuisante et totale.

Mais si la dialectique et l'expérience sont impuissantes à ruiner un concept qui leur échappe, elles sont tout aussi impuissantes à lui fournir un contenu et à le rendre objectif, parce que l'existence réelle n'étant incluse dans aucun concept ne peut être notifiée et donc affirmée que grâce à l'expérience et qu'une expérience est ici, comme on l'a vu, radicalement impossible.

C'est donc le divorce proclamé entre l'ordre logique et l'ordre ontologique, qui a conduit normalement Kant de son apriorisme métaphysique à son agnosticisme critique, et c'est de 1763 à 1781 qu'il a fourni cette malheureuse étape.

*
* *

Il nous reste encore à examiner un point. Nous le ferons aussi brièvement que possible.

Y a-t-il moyen de jalonner cette route intellectuelle, qui va de l'opuscule de 1763 sur la preuve de l'existence de Dieu à la Critique de 1781 et aux conclusions de la dialectique transcendantale? Oui, nous possédons quelques documents incontestables, qui jettent un peu de lumière sur les cheminements secrets de la pensée kantienne. A titre purement historique nous avons sans doute le droit de les considérer. Nous avons vu que, sans en avoir conscience, Kant avait posé, dès 1763, le principe de l'agnosticisme. Il a déclaré, sans restriction et absolument, que l'intelligible était entièrement vide par lui-même [1]), qu'à proprement parler, il ne signifiait rien et que toute sa valeur objective

1) Cf. Beck, *op. cit.*, p. 278.

devait lui venir *du dehors*, d'une existence posée en fait et dont il ne sait et ne saura jamais rien, qu'il est impuissant à justifier ou à révéler.

Une fois ces prémisses admises, on ne peut éviter l'agnosticisme que par une inconséquence, en refusant de voir ou en reniant subrepticement ce qu'on a posé. Mais Kant n'est pas arrivé d'un seul coup à cet agnosticisme. La tyrannie des habitudes mentales, fortifiées par la tradition des écoles et la pratique de l'enseignement, cette tyrannie qu'on rencontre si souvent au cours de l'histoire de la philosophie ou des sciences, l'a empêché de se rendre compte de ce qu'il venait d'affirmer.

Nous pouvons assister à l'éclosion progressive de la Critique, à la prise de conscience de celui qui s'éveille de son « sommeil dogmatique » et qui rejette un à un ses anciens modes de penser.

Il est entendu, dès 1763, qu'un concept logique ne devient réel que si quelque chose de réel y correspond. Mais, répétant Leibnitz et Wolff, Kant est persuadé — et il le dit — qu'à nos concepts logiques un objet correspond. Et quel est cet objet? Ce sont précisément les « choses telles qu'elles sont ».

Les sens sont objectifs eux aussi, mais moins que l'intelligence : les perceptions sont moins *réelles* que les concepts, parce que dans les perceptions sensibles nous ne saisissons les objets qu'à l'état confus. Le concept au contraire clarifie, par abstraction, cette confusion chaotique du sens et nous représente les « choses en soi », les « noumènes ».

Quand il parle ainsi, Kant est encore un bon wolffien, et par-dessus Wolff lui-même c'est à Leibniz qu'il se rattache [1]). Pour Leibniz — tel que Kant le comprend — la perception dans un être est plus ou moins claire suivant le

1) Albert Görland, *Aristoteles und Kant bezüglich der Idee der theoretischen Erkenntnis*, Giessen 1909, pp. 183-184, 215, 216, montre bien qu'entre Leibniz et Kant il n'y a pas de lien historique immédiat et que Kant n'a jamais soupçonné la pensée profonde de Leibniz.

degré de perception de cet être. En effet, l'être est essentiellement percevant. Si donc un être est plus ou moins dégradé, s'il est mêlé de potentialité, sa perception sera elle aussi dégradée, confuse, non qu'elle soit plus ou moins passive — les monades n'ont ni porte ni fenêtre et ne subissent pas d'action extérieure — mais parce qu'elle n'est pas pleinement débrouillée, pas achevée. L'homme, à la fois sensible et intelligent, a donc deux modes d'appréhension des choses : un mode confus et un mode clair. Si la connaissance sensible arrivait à se clarifier pleinement, elle cesserait évidemment d'être sensible, elle deviendrait intellectuelle, mais son objet ne changerait pas *en soi*. C'est donc toujours la réalité, la même et unique réalité, ce sont *les choses* que nous connaissons, avec cette différence que les sens nous les révèlent telles qu'elles apparaissent et l'intelligence telles qu'elles sont.

Tant que Kant souscrivit à cette théorie, l'agnosticisme de sa position fondamentale put être dissimulé, même à ses propres yeux. Les concepts, disait-il en 1763, sont corrects mais vides quand ils ne sont que conformes au principe de contradiction. Quelque chose doit en outre leur correspondre *a parte rei* pour leur fournir un contenu et les rendre objectifs. Il ajoutait tout aussitôt : aux concepts rationnels, métaphysiques, quelque chose correspond toujours *a parte rei*, à savoir l'essence même des réalités, les réalités en elles-mêmes, dépouillées des formes concrètes de l'espace et du temps, les réalités *telles qu'elles sont en soi*.

Ce dernier rideau allait tomber à son tour.

En 1768 Kant publie son *Essai sur le fondement premier de la distinction des régions de l'espace* [1]). Il ne contient pas même douze pages, mais il ne nous en fournit pas moins un document précieux ponr l'histoire de la pensée kantienne. L'espace n'était pour Leibniz que la « perception confuse des relations qui relient entre elles les monades

1) Ed. Cassirer, t. II, pp. 391-400.

coexistantes »[1]). Dès lors toute différence spatiale devait disparaître une fois que cette perception, cessant d'être obscure, devenait pleinement rationnelle et claire. C'est malheureusement ce qui n'arrive pas et ne peut pas arriver et les figures spatiales symétriques (*incongrues*, comme dit Kant) le prouvent à l'évidence.

Prenons deux gants, par exemple, un droit et un gauche. Il n'y a pas moyen de les réduire en fait l'un à l'autre ; ils sont absolument différents. Aucun artifice de position ne pourra les rendre semblables et aucune « intellection » ne peut les confondre. Si Dieu s'avisait de créer un gant, ce gant serait de toute nécessité un gant droit ou un gant gauche. Dire qu'il peut être indifférent en soi à cette détermination, c'est simplement absurde. Il y a donc à l'intérieur du gant lui-même et indépendamment de la manière dont on le considère, quelque chose qui en fait un gant droit et c'est quelque chose d'autre qui en fait un gant gauche. Ils sont qualifiés tels intrinsèquement. Si donc la définition leibnizienne de l'espace est bonne, il faudra que la perception du gant droit ramenée à la perception claire de toutes les relations des parties coexistantes apparaisse comme différente de cette même perception quand elle s'applique au gant gauche[2]). Essayons l'expérience. Les relations des parties coexistantes sont-elles différentes dans les deux gants ? Absolument pas. A chaque point d'un des deux gants je puis assigner un point équidistant, et jalonner cette distance de façon strictement identique. La description *intellectuelle* d'un des deux gants s'applique entièrement à l'autre sans que dans les relations des parties entre elles je puisse découvrir aucune différence. Les gants se correspondent point par point. Et pourtant ils sont irréductiblement différents.

Cette différence essentielle existant du point de vue spa-

1) Cf. van Biéma, *op. cit.*, pp. 18, 58, 59.
2) Cf. van Biéma, *op. cit.*, pp. 242 sq.

tial entre deux figures dont toutes les relations de partie à partie sont identiques, montre que l'espace n'est pas du tout la somme de ces relations, mais qu'au fond de ces relations et les déterminant, « il y a un rapport avec l'espace absolu et originel qui rend possibles les relations des corps entre eux »[1]).

Parvenu à cette conclusion, Kant renonce définitivement à la théorie leibnizienne de l'espace[2]). Il sent qu'elle est devenue intenable, mais il a compris du même coup qu'elle se rattache à un problème d'ordre beaucoup plus général. Voici ses dernières phrases : « Un lecteur attentif ne prendra donc pas le concept d'espace... pour un pur objet de pensée. Dès qu'on essaie de pénétrer par l'intelligence la nature de cette réalité de l'espace, qui se révèle assez clairement au sens intérieur, on se heurte, il est vrai, à de nombreuses difficultés; mais cet inconvénient se produit toujours dès qu'on prétend philosopher sur les données premières de nos connaissances. Quelque grand qu'il soit, cet embarras ne doit pas être comparé avec l'inconvénient d'admettre une définition contredite par l'expérience la plus immédiate et la plus évidente ».

La définition, c'est celle de Leibniz; et l'expérience évidente, c'est celle des figures symétriques[3]).

Nous avons dit que la définition leibnizienne, en s'effondrant, avait révélé à Kant lui-même la présence d'un « abîme », l'existence d'un problème plus général. En effet, si les figures symétriques diffèrent entre elles, c'est par leur rapport à l'espace absolu, antérieur aux corps[4]) et les rendant possibles. Quel est cet espace absolu?

Puis-je dire qu'il n'est rien d'autre qu'une façon subjec-

1) *Op. cit.*, p. 399.

2) Cf. Max Apel, *Kommentar zu Kant's Prolegomena*, 1 v. Berlin 1908, p. 150.

3) *Op. cit.*, p. 400.

4) Il s'agit évidemment d'une antériorité logique et non chronologique : tout le contexte le prouve et d'ailleurs Kant raisonnera de même quand il sera question du temps.

tive d'envisager les choses? Non, car ce n'est pas une fantaisie arbitraire de ma part qui qualifie un gant droit et un gant gauche. Il y a quelque chose d'objectif dans cette distinction. Puis-je dire que cet espace absolu est lui-même une chose, un donné, un corps étendu, amorphe et vague? Non, car de lui-même il ne pose rien, il est totalement vide, il ne peut être l'objet d'aucune perception et la preuve c'est qu'il a fallu induire laborieusement son existence par réflexion logique. Plus qu'une simple idée, il est dans les choses; moins qu'un concept, il n'est pas pleinement intelligible; plus qu'une figure ou un corps, il rend les corps et les figures possibles; moins qu'une perception, il n'est nulle part et ne tombe pas sous l'expérience.

En 1770 Kant reprend en public l'examen de cette question et il publie sa fameuse dissertation *de mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* [1]). La réponse qu'il donne en conclusion de cet essai n'est pas encore la conclusion agnostique de 1781; cependant nous pouvons marquer une étape nouvelle dans la voie qui l'éloigne de Leibniz [2]).

Il ne s'agit plus seulement ici des figures symétriques; ce sont toutes les données spatiales — et par analogie toutes les données temporelles — qui vont être critiquées [3]).

L'espace absolu précède logiquement toute sensation d'un objet extérieur à moi puisqu'il en est la condition. Ce n'est pas une perception qui qualifie le gant comme droit ou comme gauche. L'espace absolu ne peut donc dériver des sensations, il en est la forme *a priori*, une intuition

1) Ed. Cassirer, t. II, pp. 401-436. En 1770, Kant a 46 ans et devient professeur ordinaire.

2) Cf. George Dawes Hicks, *Die Begriffe Phänomena und Noumena in ihrem Verhältnis zu einander bei Kant*. Leipzig, 1897. Bonne interprétation de l'anti-Leibnizianisme de la Dissertation, pp. 47-48.

3) Il n'y a rien à tirer des considérations sommaires et inexactes d'Henry Luquet, *Etude sur la notion d'espace, d'après Descartes, Leibniz et Kant*. Paris, 1875, pp. 113 sq. L'auteur veut montrer que Kant se contredit en attaquant Leibniz, mais tous ses arguments, empruntés à l'éclectisme Cousinien, pèchent par ignorance complète des éléments du problème.

pure, c'est-à-dire par elle-même sans objet, sans contenu déterminé, *omnis sensationis externae forma fundamentalis.*

Cette notion d'espace n'est pas entièrement intellectuelle, elle n'est pas non plus un pur donné sensible. Elle est antérieure à l'expérience ; elle est nécessairement liée au sujet sans pour autant cesser d'appartenir aux choses. C'est ce que Kant appelle dans sa nomenclature souvent si maladroite et si équivoque « une forme *a priori* de l'intuition sensible »[1]) et qu'on a tort de confondre parfois avec les « catégories » de l'entendement.

Dès lors une conclusion s'impose : la connaissance sensible est comme telle et indépendamment de son obscurité, de sa clarté, de sa confusion, totalement irréductible à la connaissance intellectuelle. Le monde des sens n'est pas plus obscur que le monde des intelligibles, ni plus « brouillé » ; c'est un monde phénoménal où nous connaissons les choses « telles qu'elles sont en soi ». En effet, l'espace absolu n'est pas un pur en soi et rien ne nous est donné dans la perception extérieure que rapporté à l'espace absolu. Le sens et l'intelligence ne sont donc plus dans le prolongement l'un de l'autre et on ne peut pas réduire par abstraction le donné sensible à l'essence intelligible. Le sens est radicalement atteint de subjectivité et aucune « purification » ne peut lui enlever cette subjectivité sans lui enlever, du même coup, ses déterminations [2]).

Ceci devient grave. L'objet de la connaissance sensible ce sont les choses telles qu'elles m'apparaissent : les phénomènes. Et l'objet de la connaissance intelligible ? En 1770

1) Cf. sur le sens du mot intuition, sur les équivoques que ce terme a provoquées et sur leurs origines : HERMANN COHEN, *Kant's Theorie der Erfahrung*, 2e éd. Berlin 1885, p. 585.

2) Cf. LUDWIG GOLDSCHMIDT dans son introduction aux *Marginalien de Mellin*, p. 13 note : « Leibniz croyait que le sensible pouvait être pensé en dehors de la sensibilité et restait encore déterminable. Kant veut montrer que c'est là une condition de la connaissance et que la supprimer, c'est supprimer l'objet ».

Kant répond encore intrépidement : les choses telles qu'elles sont.

Mais alors la connaissance sensible est fausse ; elle nous montre les choses telles qu'elles ne sont pas. Kant a bien senti cette objection ; il a même essayé de la prévenir. La connaissance sensible reste pour lui « *verissima* » parce que sa sphère est précisément le monde phénoménal. Je puis dire que le rêve n'est pas faux, qu'il n'est même jamais faux et qu'il ne pourrait pas l'être parce qu'à l'*intérieur* du rêve, tous les jugements, qui sont des jugements de rêves, sont d'accord avec la réalité qu'ils expriment. L'erreur ne commence vraiment que lorsque j'attribue à un élément de rêve une valeur de réalité absolue. On peut parler de la même façon de la vérité d'une fable, d'une fiction ou d'un mensonge et dire qu'un comédien a été un parfait Polyeucte, que son rôle était lui aussi « *verissimum* ».

Ce ne sont là que des échappatoires. La vraie question revient avec une insistance impérieuse. Quelle est la valeur totale du monde des phénomènes, comparé au monde des choses en soi ? Sur ce point la Dissertation de 1770 est muette. Kant, qui a conscience du problème ne tient encore prête aucune solution [1]). Il se borne à répéter sa formule sur les phénomènes et les noumènes, et à maintenir que ces derniers sont objet de connaissance intelligible [2]).

Pendant onze ans il va réfléchir sur ces « noumènes ». Il ne suffit pas de dire que l'intelligence les pense. Comment savons-nous que « quelque chose » correspond à cette

1) La Dissertation est du 20 août 1770. Le 2 septembre Kant écrit à Lambert en lui envoyant un exemplaire, qu'il ajoutera quelques feuillets à l'édition « pour corriger les erreurs dues à la précipitation et mieux exprimer sa pensée » (Cf. Oesterreich, *Kant und die Metaphysik. Kantstudien. Ergänzungshefte.* Berlin, 1906). Ceci pour ceux qui croient encore à la « philologie kantienne » et au texte établi *ne varietur*. La lettre à Marcus Herz, du 21 février 1772, montre que Kant cherche la solution du problème « Comment les concepts peuvent-ils concorder avec les choses de l'expérience ». Cf. Uphues, *op. cit.*, p. 70 et Delbos, *op. cit.*, p. 157.

2) van Biéma a très bien vu que la Dissertation de 1770 est essentiellement instable (*op. cit.*, p. 5).

pensée ? Comment pouvons-nous affirmer que le noumène n'est pas un concept purement logique ?

Nous voyons reparaître ici l'idée maîtresse de l'essai de 1763. Pour qu'un concept soit objectif, il ne suffit pas qu'il soit intelligible, il faut qu'il ait un « contenu », qu'il trouve un répondant dans les choses, il faut qu'il entre dans un jugement synthétique d'existence ; il faut qu'il soit « garanti ».

Où est la garantie objective des noumènes ? [1]). L'intelligence seule est incapable de fournir cette garantie puisque l'existence réelle n'est pas un concept et que la loi de l'intelligence pure est le principe de contradiction, c'est-à-dire la fidélité du concept à lui-même ?

Le « quelque chose » qui correspond au noumène ne peut pas davantage être immédiatement « donné » sous sa forme intelligible. En effet, nous n'avons aucune intuition intellectuelle ; nous n'atteignons aucun objet immédiatement et par perception, en dehors de l'espace et du temps. Nous ne *voyons* pas les noumènes [2]).

Il reste donc que la seule garantie d'objectivité des noumènes nous soit fournie par l'expérience. Mais l'expérience ne nous donne jamais un intelligible ; elle ne nous donne pas même — on l'a vu — du sensible que l'on puisse réduire à l'intelligible. L'expérience est phénoménale. Donc les seuls noumènes dont l'objectivité m'est garantie, ce sont non pas des *êtres* mais des *formes* ; ce sont ces notions intellectuelles, ces concepts, ces « fonctions d'unité » qui apparaîtront comme conditions nécessaires de toute expé-

1) On peut voir un essai de réponse — bien maladroit d'ailleurs et très antikantien — dans KURD LASSWITZ, *Die Lehre Kant's von der Idealität des Raumes und der Zeit*. Berlin, 1883. L'auteur, qui a reçu le prix Gillis décerné au meilleur ouvrage contre le matérialisme, n'en est pas moins purement agnostique.

2) Cf. ALFRED HÖLDER, *Darstellung der Kantischen Erkenntnistheorie*. Tübingen, 1873, p. 83 sq. L'auteur essaie de jeter « un pont » entre les «combinaisons d'idées » qui sont une connaissance et le « quelque chose » qui leur correspond ; entre le subjectif et l'objectif. Il conclut à un véritable dualisme, c'est-à-dire à une contradiction totale chez Kant (p. 113).

rience possible. Ce ne sont point des *choses*, mais des « catégories », c'est-à-dire non pas des casiers, comme on l'entend parfois, mais conformément à l'étymologie grecque des « affirmations pures ». En dehors des conditions d'une expérience possible, en dehors de l'espace et du temps il n'existe donc aucun être dont je puisse me former un concept objectif. C'est la conclusion agnostique de 1781. Kant y est parvenu, — on a vu comment, — il s'y maintiendra. On ne constate nulle part chez lui le moindre indice de flottement à partir de cette date. Il est philosophiquement « obstiné » [1]).

L'agnosticisme de la *Critique* était virtuellement posé dès que Kant a séparé, *simpliciter*, le logique et l'ontologique, dès qu'il a nié à l'intelligible une valeur en soi, objective par soi. Pour lui trouver une signification réelle, il devait aboutir à l'adosser à l'expérience et ramener la métaphysique à l'expérience [2]).

Il ne sert à rien d'attaquer Kant sur tel ou tel point de son exposé. Cet exposé est très vulnérable sans doute, mais le germe de l'agnosticisme n'est pas ici ou là, il est dans cette conception fondamentale d'une pensée vide par elle-même, de contenu.

Saint Thomas avait dit tout simplement, après Aristote d'ailleurs, « l'être et l'intelligible sont identiques ». Il n'y a rien à ajouter ni à retrancher à ces paroles.

Louvain. Pierre Charles, S. J.

1) Nous ne nous occupons pas des querelles postérieures, auxquelles Maas, Eberhard, Reinhold, Rehberg et Kant lui-même prirent part à partir de 1788. Cf. van Biéma qui en dit un mot (*op. cit.*, p. 72 sq).

Il est juste d'ailleurs de remarquer que la métaphysique, dont Kant se détourne, était représentée par des gens comme Feder ou des œuvres comme celles de Wolff : il faut avoir étudié ces dernières pour comprendre le dégoût que devait inspirer ce verbalisme vide et intarissable.

2) Pour Kant l'intelligible n'est donc objectif que dans la mesure exacte où il sert à déterminer l'expérience, c'est-à-dire qu'en lui-même il n'est rien qu'une forme vide, une forme subjective. Il faudrait citer toute la Critique si on voulait apporter les preuves de cette affirmation.

XII

Notes sur la conscience douteuse

I.

Position du problème.

Avant de tâcher de le résoudre, rappelons brièvement comment se pose le problème du doute de conscience. Nous ne dirons, à ce sujet, que des choses connues de tout lecteur quelque peu averti des problèmes de morale, mais il importe d'avoir ces notions nettement présentes à l'esprit, afin de saisir la discussion parfois assez complexe des divers systèmes de la probabilité à laquelle nous passerons ensuite.

Dans le cas d'une conscience douteuse, on se trouve en présence de deux jugements contradictoires appuyés, l'un et l'autre, sur certaines raisons.

L'un de ces jugements déclare l'acte licite, l'autre affirme son illicéité ; l'un est favorable à notre liberté, l'autre prend le parti de la loi. N'y a-t-il pas un ou plusieurs principes auxquels nous pourrons recourir afin de faire succéder au doute une certitude morale légitime ? On le voit, le problème se pose essentiellement au sujet de la licéité ou de l'illicéité d'un acte, et il s'agit de savoir en quel cas on peut se prononcer, sans crainte de pécher, en faveur de la liberté. Divers systèmes se présentent pour résoudre le problème.

Le rigorisme affirme que, pour pouvoir suivre l'opinion favorable à la liberté, une probabilité même extrêmement

forte ne suffit pas ; il faut une adhésion qui exclue toute crainte d'erreur.

Le tutiorisme exige, pour qu'on se prononce en faveur de la liberté, qu'il y ait, en ce sens, une très grande probabilité.

Le probabiliorisme professe qu'on peut opter pour la liberté, à condition que l'opinion qui la favorise soit plus probable que celle qui se prononce pour la loi.

L'équiprobabilisme. Ce système repose sur plusieurs distinctions. Si la loi est plus probable, il faut opter pour elle, en défaveur de la liberté. Mais supposé qu'il y ait probabilité égale entre les deux opinions, il faut voir laquelle, de la loi ou de la liberté, se trouvait la première en possession de l'assentiment de l'esprit. C'est alors le premier possesseur qu'il convient de favoriser en application de l'axiome juridique : *in dubio melior est conditio possidentis.* Supposons donc que la solution favorable à la liberté soit d'abord en possession de l'assentiment de l'esprit et qu'un doute survienne au sujet de l'existence de la loi. Si celle-ci ne peut invoquer en sa faveur que des raisons égales aux motifs qui appuient le parti de la liberté, on peut opter dans ce dernier sens. Cette solution s'inspire aussi, dans l'esprit de certains équiprobabilistes, du principe que nous verrons bientôt : *Lex dubia non obligat*, une loi douteuse n'oblige point. Admettons maintenant l'hypothèse inverse, la loi possède, et un doute s'élève contre elle, qui s'appuie sur des raisons équivalentes à celles qui fondent sa possession ; on doit se prononcer pour la loi.

Le probabilisme soutient que l'on peut choisir le parti de la liberté dès qu'il est simplement probable, même si cette probabilité est moindre que celle du parti de la loi.

Le laxisme déclare qu'une probabilité même très légère suffit pour agir librement. On pourrait opter pour la liberté avec une conscience tranquille, du moment où l'on ne

franchit pas les limites de la probabilité pour tomber dans le domaine de l'incertain.

Etant donné l'opposition très vive qui règne entre moralistes au sujet de certains de ces systèmes, nous croyons nécessaire, pour faire entre eux un choix raisonné, de poser d'abord des principes certains, et qu'il nous semble difficile de répudier.

II.

Les principes directeurs, destinés a résoudre le doute de conscience.

I. Une première vérité qui doit nous guider, c'est que dans le domaine de l'application concrète des principes moraux, nous sommes en matière contingente. Par suite, il est interdit d'exiger toujours un assentiment intellectuel qui dépasse la certitude probable. Requérir une certitude métaphysique ou physique serait se mettre en opposition avec la nature de l'objet connu par la conscience morale, avec la nature humaine qui, en matière contingente, ne peut posséder une certitude dépassant la probabilité, et avec la nature de la loi, qui ne pourrait plus régir notre conduite, si on exigeait que nous l'appliquions toujours d'une manière nécessaire. Or, manifestement, la loi morale est faite pour diriger les actions humaines. Si on ne peut l'employer à ce but, à quoi peut-elle encore servir ?

II. Un deuxième principe détermine les droits respectifs de la loi et de la liberté. Aussi bien la question est de savoir pour laquelle des deux il nous faut opter. Il y a donc lieu de comparer leurs droits. Parfois, on raisonne comme si les droits des deux partis étaient égaux, ou même comme si, dans leur opposition, la liberté devait l'emporter sur la loi, affirmant implicitement par là que des deux, la liberté est le plus grand bien. Et, en effet, tel n'est-il pas le sens que l'on attribue souvent à l'axiome constamment employé

19

dans cette controverse : *In dubio favores sunt ampliandi et odia restringenda ?*

Qu'est-ce que la loi ? Quelle est sa valeur ontologique et morale ? Pour répondre à cette question, nous envisagerons la loi d'abord en soi, ensuite en tant qu'elle est appliquée à notre activité libre et qu'elle la régit. Considérée dans sa nature absolue, la loi c'est l'ordre éternel de la Pensée divine en tant que participé par notre raison. La loi nous fixe aussi les moyens qui conduisent au Bien parfait. Par ce côté encore, elle touche à l'infini et constitue un bien transcendant.

Si nous la considérons en tant qu'elle dirige nos actes, nous constaterons qu'elle perfectionne notre liberté, dans la mesure où cette dernière s'y conforme. Notre libre arbitre est d'autant plus parfait qu'il est informé par l'ordre moral, lequel dérive du plan éternel conçu par Dieu ; qu'il est, grâce à cet ordre, orienté vers le Bien, qui est aussi notre bien, l'achèvement de notre nature, et, par suite, notre béatitude.

Relativement à la loi, quelle est la valeur de la liberté ? Elle constitue le déploiement personnel de notre activité, et du moment où elle ne se réalise pas en opposition à l'ordre moral, elle est un enrichissement de notre être raisonnable, qui relève de nous-mêmes comme de sa source et qui fait que, dans l'ordre des causes secondes, nous nous produisons nous-mêmes. Comme telle, la liberté est manifestement un bien. Il est à remarquer, au surplus, que lorsqu'elle ne verse pas du côté du mal, elle réalise toujours, par certains côtés, l'ordre éternel, pensé par l'entendement divin. A ce point de vue il ne suffit pas de la caractériser en disant qu'elle est la faculté d'agir à sa guise. Toujours, du moment où elle ne choisit pas un objet et une fin illicites, elle accomplit quelque bien moral, même dans l'hypothèse où, en vertu d'une option légitime, elle décide de se soustraire à un conseil de perfection. Car, il ne faut pas l'oublier, il n'y a point d'actes indifférents. L'action libre, du

moment où elle n'est point déshonnête, accomplit toujours un certain minimum d'ordre moral. Seulement le parti de la liberté, en tant qu'il s'oppose à celui de la loi, réalise certainement, d'une façon moindre, l'ordination essentielle des êtres, reflet de l'Intelligence divine. L'option en faveur de la loi nous fait accomplir d'une manière plus achevée le plan éternel de Dieu, elle nous fait aussi utiliser plus largement les moyens de nous acheminer vers notre fin suprême. Comme tel, le parti de la loi l'emporte, en perfection, sur celui de la liberté.

Toutes choses égales d'ailleurs — car le complexe problème que nous traitons requiert l'intervention d'autres facteurs que nous étudierons plus loin — lequel des deux partis a le plus de droits d'attirer notre appétit rationnel ? C'est incontestablement la loi, elle représente un objet supérieur.

Il est donc erroné qu'en cas de doute, il faille préférer la liberté à la loi, sous prétexte qu'elle est un bien, voire un plus grand bien. De même, on ne peut chercher en règle à avantager le parti de la liberté, pour ce motif que l'accomplissement de la loi est chose pénible et même odieuse. Car le point de vue de *l'être* est essentiel et primordial ; le point de vue du *sentir*, accidentel et accessoire. Le sentiment de plaisir ou de peine constitue un accident secondaire qui se joint au déploiement de notre activité. L'acte, par la richesse d'être qu'il confère à notre nature, est la perfection fondamentale. Le plaisir ou la peine qui s'y ajoutent constituent une caractéristique accessoire qui ne suffit pas à déterminer la nature, par suite la valeur ontologique et morale d'une opération. Ils ne peuvent intervenir qu'à titre secondaire, pour juger de la valeur que représente le parti de la liberté.

III. Le principe précédent était fondé sur des considérations d'ordre métaphysique ; les deux suivants relèvent directement de la raison pratique. Ils ont pour objet de déterminer, en cas d'hésitation motivée entre la loi et la

liberté, quelles conditions la prudence impose à notre choix.

La prudence, — la rectitude rationnelle de nos opérations — exige que nous conformions notre conduite au vrai, à l'ordre objectif des essences, et si la vérité ne peut être pleinement connue, que nous prenions au moins pour guide le parti le plus vraisemblable. En cas de doute entre deux opinions, si l'on n'agissait pas de la sorte, on prendrait délibérément le parti qui s'éloigne ou du moins semble s'éloigner le plus de la vérité. Par conséquent, on ne se dirigerait plus d'après la droite raison, ni selon la prudence.

IV. Autre principe commandé par la même vertu : on ne peut s'exposer au danger prochain de pécher. Or, en cas de doute sur la licéité ou l'illicéité d'un acte, ce qui nous arrête, c'est le péril prochain de pécher. On ne pourra s'exposer à ce danger, que si l'on a un motif suffisant. Si l'on se décide contre le parti de la loi, il faudra qu'on ait un motif suffisant de s'exposer au danger de la violer. Si au contraire le danger d'agir en opposition à l'ordre moral est lointain, il est manifeste qu'on est autorisé, en conscience, à l'encourir. Ces principes sont simplement une application, au domaine de la probabilité des jugements moraux, de la théorie générale de l'occasion de péché, qui est admise communément par les moralistes.

Possédant des principes qui serviront de critère pour juger les divers systèmes de la probabilité, nous pouvons passer à leur étude critique.

III.

Le rigorisme, le tutiorisme, le laxisme.

Le rigorisme et le tutiorisme peuvent être facilement écartés. Ils exigent, à coup sûr, une certitude excessive dans une matière contingente, comme est celle des con-

clusions tirées médiatement des principes moraux. Ils se mettent aussi en opposition avec la nature de la loi, qui loin de servir de guide à notre activité dans ces systèmes, l'entraverait plutôt et, par suite, ils sont en contradiction avec la nature humaine. Ces deux théories sont donc condamnées en vertu du premier critère des systèmes de la probabilité, que nous avons posé plus haut.

Le laxisme, qui permet d'opter pour la liberté, du moment où l'on demeure dans les limites de la probabilité même la plus faible, tombe sous le coup des trois critères suivants. Car, il est évident que ce système viole les droits supérieurs de la loi, qu'il s'oppose à la prudence en permettant d'adopter une opinion vraisemblablement très éloignée de la vérité, et qu'il expose sans motif suffisant, à un sérieux danger de pécher.

IV.

Le probabilisme.

Le probabilisme doit nous arrêter plus longtemps, comme il jouit à notre époque d'une grande faveur. Nous commencerons par en délimiter le sens et la portée ; nous donnerons ensuite les arguments sur lesquels il s'appuie ; après avoir réfuté ces arguments, nous ferons, enfin, la critique des objections qu'il oppose au probabiliorisme.

Sens et portée de la théorie probabiliste. — Le probabilisme permet de suivre le parti de la liberté, du moment où il est simplement probable, c'est-à-dire fondé sur une raison solide, de nature à obtenir l'adhésion d'un esprit sérieux, mais sans exclure la possibilité que l'opinion contraire, favorable à la loi, soit vraie. Et il autorise l'adhésion au parti simplement probable de la liberté, même si le parti de la loi possède une probabilité plus grande.

Cette solution, il l'admet tout d'abord, en cas de doute de droit, c'est-à-dire en cas de doute ayant pour objet

l'existence et l'extension de la loi et, dans le domaine du droit, il restreint sa solution au cas du doute ayant pour objet propre *la licéité ou l'illicéité* d'un acte. De là le principe fondamental du probabilisme : *lex dubia non obligat*. Toutefois, ce principe une fois posé, il est amené, par la logique, à l'étendre même au doute de fait, c'est-à-dire au doute ayant pour objet l'accomplissement ou la nature d'un fait, du moment où ce doute de fait est réductible à un doute de droit. Soit, par exemple, les doutes suivants, qui se présenteraient à mon esprit : ai-je acquitté telle dette ? M'a-t-on payé telle somme qui me revenait ? Ces doutes ont évidemment pour objet direct l'accomplissement d'un fait. Qu'on se place au point de vue moral, ils se transforment en des doutes sur la licéité de certaines opérations. Car si on applique une loi de conduite au fait douteux qu'elles concernent, les deux questions données en exemple engendreront ces deux autres : suis-je tenu de payer cette dette ? Ai-je le droit de réclamer cette somme ?

Toutefois, le probabilisme limite l'applicabilité de son principe : *lex dubia non obligat* et il ne permet point de l'invoquer dans deux sortes de cas, où il prescrit de se prononcer pour le parti le plus sûr : 1° lorsque le parti de la liberté entraînerait un grave dommage, soit pour nous, soit pour autrui, alors que nous sommes tenus de l'éviter par la justice ou par la charité. Ainsi, par exemple, un médecin aurait à sa disposition deux sortes de traitements dont l'efficacité probable est diverse ; il ne pourrait pas recourir à la médication dont la probabilité est moindre, car il risquerait de nuire à la santé de son malade, peut-être même de le mener au tombeau. Il est tenu, en justice, d'user du traitement qui offre le plus de chances de guérir son client. 2° Le principe que la loi douteuse n'oblige point, n'est pas applicable, en matière de justice commutative et, en général, lorsque son application léserait des droits certains d'autrui. Car, dans ce cas, les droits étant établis, d'une manière indubitable, la loi ne peut pas être considérée

comme douteuse. La justice commutative est régie par l'axiome qu'il faut rendre l'équivalent de ce qu'on a reçu. Or, on ne satisfait pas à cette exigence si l'on veut compenser une valeur *certaine* qu'on a reçue, par une valeur douteuse qu'on voudrait livrer en échange.

Telles sont les deux restrictions admises par les probabilistes, au principe fondamental de leur système. Il faut reconnaître qu'elles en réduisent considérablement l'extension.

Premier argument du probabilisme. — Faisons la critique des arguments invoqués pour établir le principe du probabilisme. Une loi, qui n'est point suffisamment promulguée, disent les partisans de cette théorie, ne lie pas, et même elle n'est pas une loi, car un des éléments nécessaires à toute loi, la promulgation, lui fait défaut. Or, s'il y a doute sérieux au sujet d'une loi, c'est qu'elle n'est point suffisamment promulguée. Donc, elle n'oblige pas. Les probabilistes croient établir de la manière suivante, la mineure de ce raisonnement. Quand il s'agit d'une loi positive, si l'on ne peut pas la lire au journal officiel ou si l'on ne peut en comprendre la teneur, on est en droit de soutenir que sa promulgation est nulle ou du moins insuffisante. Par suite, elle n'oblige pas. Ainsi en est-il pour la loi naturelle, lorsque même des hommes instruits et prudents ne peuvent en déterminer, avec certitude, les prescriptions et qu'ils ont des raisons sérieuses, quoique non décisives, de douter de son existence ou de son contenu. Le P. Lehmkuhl, que nous suivrons pas à pas dans cette discussion du probabilisme, parce qu'il en est un des représentants les plus autorisés et les plus vigoureux, développe ainsi cette argumentation. « Certains préceptes sont évidents pour tous les hommes ; d'autres peuvent être découverts moyennant de l'application et sont communiqués par les savants aux hommes peu cultivés ; d'autres enfin, ne peuvent être connus par les doctes eux-mêmes, mais demeurent tels qu'une écriture indéchiffrable à l'intelligence humaine, ce qui se

produit chaque fois qu'une raison vraiment solide, encore qu'elle ne soit ni certaine, ni évidente, persuade qu'en cette matière il n'y a pas d'obligation »[1]). Par conséquent, lorsqu'il y a doute sérieux au sujet de l'existence ou du contenu de la loi, on peut considérer que celle-ci est insuffisamment promulguée. On cesse donc d'être lié : *lex dubia non obligat*.

Critique. — I. La mineure de cet argument recèle plusieurs confusions spécieuses. Elle déclare : « quand les doctes doutent pour des motifs sérieux de l'existence ou de l'extension de la loi, c'est que celle-ci est insuffisamment promulguée » et ensuite, elle conclut que cette insuffisante promulgation se produit « chaque fois qu'une raison solide... persuade... qu'il n'y a pas d'obligation ». On peut voir aisément la confusion que renferme cette inférence.

L'indice que la promulgation n'est pas faite se trouve, d'abord, dans le doute sérieux des doctes; on passe ensuite au doute de tout agent moral prudent, même s'il est peu éclairé, et on l'assimile au premier cas. On considère que ce doute d'un homme même peu instruit constitue une preuve suffisante, du moment où il s'appuie sur une raison solide. D'un côté, l'ignorance des savants est invoquée contre la loi. De l'autre, on accepte l'ignorance d'un sujet connaissant quelconque du moment où il n'est pas dépourvu de prudence et on assimile celle-ci à celle-là. On donne de l'importance au doute des savants, parce qu'il établirait que, dans le cas où il se produit, il faut que la raison humaine soit impuissante et qu'ainsi la loi douteuse n'ait pu être portée à la connaissance de ses sujets. Aux yeux des probabilistes, il y aurait dans cette hypothèse une impossibilité propre à l'esprit humain, s'étendant à tous les hommes, de prendre connaissance de la loi. Ce serait une incapacité *essentielle*. Mais dans le cas d'une ignorance individuelle, on ne peut

1) Theologia moralis, volumen I, undecima editio, p. 112. Herder, Fribourg-en-Brisgau, 1910.

dire qu'il en soit de même, il n'est point admissible qu'on en tire argument contre la promulgation de la loi. Tel individu peut douter au sujet de l'existence d'une loi qui fut néanmoins promulguée et qui, par conséquent, ne cesse point d'être une loi. Certains obstacles qui lui sont personnels l'empêchent de connaître avec certitude le précepte mis en question : ils constitueront une incapacité *accidentelle*.

Il en est de même de la loi positive dont les probabilistes invoquent l'exemple. Elle a paru au journal officiel et tel individu peut l'ignorer ; néanmoins, il est lié par cette loi qui fut régulièrement promulguée, et contre laquelle son ignorance personnelle ne peut être invoquée. Il y aurait une présomption suffisante contre la promulgation valable d'une loi *positive*, si les jurisconsultes et les juges, en général, n'en pouvaient pénétrer le sens ; dans ce cas, elle constituerait « une écriture indéchiffrable ». Les probabilistes identifient donc deux cas fort dissemblables et, pour tous les deux, ils concluent d'une manière identique.

II. Jusqu'à présent, nous n'avons pas discuté la mineure limitée à ce sens qu'en cas de doute sérieux des doctes, la loi *naturelle* ne serait pas suffisamment promulguée et donc n'obligerait pas.

Sous cette forme, la prémisse renferme une nouvelle confusion, et ne peut être admise sans y distinguer un double sens. Les arguments probables que les doctes élèvent contre la loi, dit-on, doivent faire conclure que celle-ci n'est pas suffisamment promulguée. Je distingue : s'il s'agissait d'une probabilité *absolue*, je l'admettrais ; seulement, comme il s'agit d'une probabilité *relative*, je le nie.

Les probabilistes raisonnent constamment comme si les arguments *plus* probables en faveur de la loi n'existaient pas, et que les raisons favorables à la liberté, mais *moins* probables, fussent seules réelles. Ils se fondent donc sur une probabilité *absolue*, alors qu'on est en présence d'une

probabilité *relative*. Or, celle-ci doit être appréciée en tenant compte de la probabilité plus grande des motifs opposés.

Si l'on pèse ces raisons favorables à la loi, on constate qu'elles doivent l'emporter, comme nous l'établirons plus loin. Car les droits de la loi naturelle l'emportent sur ceux de la liberté ; la prudence requiert que l'on se prononce en faveur du parti qui s'approche le plus de la vérité et que l'on ne s'expose pas, sans raison suffisante, au danger du péché.

Cette triple raison que nous développerons bientôt, manifeste que le doute des doctes ne peut se limiter à la considération des arguments qui militent en faveur de la liberté. Il leur faut considérer aussi les raisons opposées et plus fortes qui appuient le parti de la loi. S'ils en tiennent compte, ils seront obligés de conclure que la promulgation de loi qui, au premier abord, paraissait douteuse, est suffisante ; cette loi nous lie moralement.

Deuxième argument du probabilisme. — « L'obligation, écrit Lehmkuhl, dont l'existence est invinciblement ignorée, est réellement nulle. Or, quand une raison grave ou une opinion vraiment probable persuade qu'en certaine matière, il n'y a pas d'obligation, on ignore vraiment d'une manière invincible qu'il y ait une loi ou une obligation au sujet de cette matière. Donc, en réalité cette obligation est nulle » [1]).

La mineure de ce syllogisme renferme la même confusion que nous venons de signaler à propos de l'argumentation précédente des probabilistes. Cette confusion nous la dissiperons donc par une distinction analogue. Quand une opinion probable persuade qu'il n'y a pas d'obligation, on ignore invinciblement qu'il y ait une obligation ; *je le concède*, s'il s'agit d'une probabilité absolue ; *je le nie*, quand il est question d'une probabilité relative et que des arguments plus probables tranchent le débat en faveur de la loi.

Or, dans le cas que vise la mineure, il s'agit d'une proba-

1) Loco cit., p. 113.

bilité relative en faveur de la liberté, à laquelle s'oppose une plus forte probabilité en faveur de la loi. Que l'on considère les raisons plus probables qui appuient le parti de la loi, à la lumière de certains principes : droits supérieurs de la loi, double exigence de la prudence qui empêche de se rallier au parti le plus éloigné de la vérité et de s'exposer, sans motifs suffisants, au péril prochain de pécher, dans ces conditions, on sera forcé de conclure à l'existence de l'obligation, et l'on ne sera nullement en droit d'invoquer l'ignorance invincible de la loi.

Ainsi, le probabilisme est, pensons-nous, dénué de preuves solides [1]. Nous en achèverons bientôt la critique, lorsque nous examinerons les objections qu'il oppose au probabiliorisme. S'il a séduit beaucoup d'esprits, et non des moindres, il faut reconnaître que ce n'est point une raison suffisante d'y adhérer. C'est ici le cas ou jamais de rappeler la médiocre estime où saint Thomas tenait l'argument d'autorité. *Locus ab auctoritate...*, déclarait-il, *est infirmissimus* [2].

1) Nous croyons non fondée l'objection formulée en ces termes par le P. Wouters contre les arguments invoqués par les probabilistes : « cette argumentation peut être rétorquée de la manière suivante contre les auteurs » qui soutiennent le probabilisme : « une disposition permissive, qui est insuffisamment connue, ou incertaine, ou invinciblement ignorée, ne confère pas un droit, ou bien : la liberté morale, qui est insuffisamment connue ou incertaine ou ignorée ne peut servir à rien » (Wouters, *De Minusprobabilismo*, p. 147). En d'autres termes, si la loi douteuse est sans valeur, il doit en être de même du parti de la liberté, qu'on ne peut suivre, non plus, parce qu'il est également l'objet d'un doute sérieux. Mais les probabilistes visent exclusivement le cas où l'obligation est insuffisamment connue : c'est uniquement à la loi en tant qu'elle commande à la volonté certains actes, qu'ils appliquent leur axiome : *lex dubia non obligat.* Il serait donc illégitime de l'étendre au cas d'une disposition permissive, dont les droits seraient insuffisamment établis. Ce qui est vrai d'un devoir douteux, peut n'être plus vrai de la liberté douteuse. Les deux cas n'étant point identiques, on ne peut, comme le fait le P. Wouters, argumenter *a pari* de l'un à l'autre.

2) On a voulu tirer argument contre le probabiliorisme, du moindre nombre de ses adhérents actuels. C'est ainsi que le P. Lehmkuhl prend la peine de syllogiser *ad hominem* pour dire, en substance, à ses adversaires les probabilioristes : Vous voulez que l'on choisisse le parti le plus probable. Or, le probabilisme ayant pour lui le plus d'auteurs, il s'ensuit qu'il a pour lui la plus grande probabilité. Et notre auteur dit ces choses sérieusement.

On est en droit d'affirmer que nombre d'adhérents au probabilisme lui sont venus par suite de la préoccupation, en soi justifiée, de ne point faire peser sur les frêles épaules humaines de trop lourds fardeaux. On trouvera, chez nombre de moralistes, partisans de cette théorie, cités avec complaisance, toute une série d'axiomes aussi bénins les uns que les autres et qui relèvent de ce souci miséricordieux. Après l'axiome dont les probabilistes ont abusé : *lex dubia non obligat*, vient un autre principe que nous avons déjà cité : *In dubio favores sunt ampliandi et odia restringenda*, ou bien encore : *In dubio standum est pro valore actus*, voire même : *In dubiis quod minimum est tenendum. In dubio libertas*. Ces principes et tous leurs pareils sont vrais, seulement on peut dire d'eux, après Pascal, que « les principes opposés sont vrais aussi » [1]. Ils trouvent leur application légitime, seulement dans une sphère déterminée, et il est abusif de les ériger, comme on le fait, en principes absolus et universels. Ils doivent entrer en composition avec d'autres principes, non moins véritables et non moins fondés et avec de multiples éléments de solution, qui en constituent le juste contrepoids. Notamment, l'affirmation des droits suprêmes de la loi naturelle, les exigences de la prudence que nous avons rappelées plus haut, manifestent la valeur relative et limitée qu'il convient d'attribuer à ces axiomes, dont les probabilistes font un si grand usage.

Ajoutons que le probabilisme n'est pas sans dangers. L'histoire des doctrines morales a montré à quelles solutions manifestement trop accommodantes peuvent se laisser aller des casuistes, dont l'esprit subtil est au service de l'inépuisable indulgence. Ces solutions s'inspiraient des principes sur lesquels repose le probabilisme et des tendances dont il relève.

1) Pascal, *Pensées et opuscules*. Edition Brunschwieg, fr. 394. Paris, Hachette, 1904.

V.

L'Équiprobabilisme.

Cette doctrine, à n'en point douter, manifeste un plus grand souci que le système précédent de sauvegarder les droits de la loi morale et de respecter les exigences de la vertu de prudence. Mais il offre, avec le probabilisme, ce trait de ressemblance qu'il rattache la solution du problème à un axiome, pris dans un sens beaucoup trop étendu. Lorsqu'il s'agit de résoudre le doute, provenant de l'égale probabilité des deux partis, il invoque un principe qui, certes, ne régit pas la matière.

L'axiome *in dubio melior est conditio possidentis* s'applique, dans son sens propre, à certaines questions de justice. Lorsqu'il y a contestation, par exemple au sujet de la propriété d'une chose et que les droits des deux parties se contrebalancent à peu près, en faveur de qui se décidera le juge? Le principe que nous venons de citer, le tirera de son doute et lui fera maintenir l'ancienne situation juridique dont bénéficiait le possesseur. Dans des cas pareils, l'axiome trouve son application légitime. Mais il n'en est plus de même dans le cas où se trouvent en conflit, non plus les droits d'un propriétaire qui se défend et d'un demandeur qui les conteste, mais des raisons équivalentes en faveur de la liberté ou de la loi. L'antériorité de la possession, dans ce dernier cas, n'est point un argument qui ait un rôle à jouer. La question est alors de savoir, en cas d'égale vraisemblance, de quel côté sont les droits supérieurs : est-ce du côté de la loi ou du côté de la liberté ? L'antériorité de la possession est une donnée étrangère au débat. Supposé que la liberté fût la première en possession, ceci n'infirme pas les droits prééminents de la loi. Ainsi l'extension du principe juridique, invoqué par l'équiprobabilisme, du domaine particulier de la justice au cas général du conflit entre la loi et la liberté n'a point de pertinence. Et si dans

un certain nombre de cas particuliers, il paraît pouvoir intervenir, ce n'est qu'en vertu d'analogies fort lointaines avec les cas de justice où il trouve sa véritable application.

Ajoutons que lorsqu'il y a possession antérieure de la liberté, les partisans de ce système admettent parfois, pour la faire triompher, l'axiome des probabilistes : *lex dubia non obligat*. Or, ce principe, nous l'avons suffisamment critiqué plus haut.

VI.

Le probabiliorisme.

Le probabiliorisme tient compte des quatre principes que nous avons posés, comme autant de critères, au seuil du débat. Tout d'abord il professe que, puisque nous sommes en matière contingente, on ne peut exiger que nous nous guidions d'après des certitudes physiques et encore moins d'après des certitudes métaphysiques. L'agent moral peut légitimement résoudre le doute pratique en une probabilité.

D'autre part, le probabiliorisme enseigne qu'il faut opter pour le parti de la loi, lorsqu'il est le plus probable. En effet, les droits de la loi sont supérieurs à ceux de la liberté; si l'on prenait le parti de la liberté, alors qu'il est d'une probabilité moindre, on s'exposerait au danger prochain de pécher ; enfin, on ne respecterait pas l'ordre de la vérité objective, tel du moins que les apparences nous le font connaître.

Supposons, au contraire, que l'opinion qui favorise la liberté soit plus probable. Cette fois, il sera permis, en règle générale, d'agir sans tenir compte de la loi morale. Il est vrai, sans doute, que la loi, — participation de la pensée divine et chemin qui doit nous mener à notre fin suprême — l'emporte en valeur et en dignité sur notre liberté. Mais ce principe ne donne qu'un des aspects du problème. Il doit entrer en composition, avec d'autres vérités qui en consti-

tuent le légitime tempérament. Les principes qui régissent la pratique, ainsi que nous l'avons dit, ne peuvent, le plus souvent, être pris en un sens absolu et universel ; il faut qu'ils trouvent, en d'autres éléments de la question, un équitable contrepoids. Si donc on donne, au principe qui affirme la supériorité de la loi, son expression complète, il faut le formuler en ces termes : *toutes choses égales d'ailleurs*, les droits de la loi l'emportent sur ceux de la liberté.

Les vérités qui compléteront cet axiome seront particulièrement les principes que nous avons posés au début de cette critique des systèmes de la probabilité morale. Pour agir avec prudence, avons-nous dit, il faut s'en tenir à la vérité objective ou du moins aux apparences les plus vraisemblables sous lesquelles elle s'offre à nous. Or, en l'occurrence, c'est la liberté, non point la loi, qui a pour elle les probabilités les plus fortes. Au surplus, il ne faut pas oublier que tout en ayant une valeur moindre que la loi, la liberté représente un bien ; il convient de n'en exiger le sacrifice qu'à bon escient. D'autant qu'il ne faut jamais imposer aux hommes un joug excessif. En ce dernier sens, et à condition d'entrer en composition avec l'ensemble des vérités qui régissent la matière présente, certains principes dont s'inspirent les probabilistes peuvent être admis, tel par exemple l'axiome : *in dubio favores sunt ampliandi et odia restringenda*, qui peut avoir un sens acceptable.

Etant donné les considérations précédentes, le probabiliorisme pose en principe que dans le cas de vraisemblance plus forte du côté de la liberté, on peut légitimement opter en sa faveur. Le principe qui interdit de s'exposer au péril de pécher confirme d'ailleurs cette solution. Puisque le parti de la loi est le moins probable, le danger de la violer est lointain. Il est donc permis d'encourir ce péril.

En concédant même que ce péril garde une certaine proximité, il reste que l'on a une raison suffisante de s'y exposer, dans la plus grande probabilité du parti de la liberté. Car la prudence est sauve et l'on en respecte les

exigences, lorsque dans sa conduite on se laisse guider, à défaut de la vérité certaine, par les vraisemblances les plus fortes. En résumé, et pour les raisons qui précèdent, lorsqu'une probabilité plus grande l'appuie, on peut suivre le parti de la liberté.

VII.

Le système de la compensation.

Une théorie d'apparition récente [1]) a tâché de donner au probabiliorisme moins de rigidité et plus de souplesse, tout en s'efforçant de demeurer dans la ligne des principes dont il s'inspire. Ses partisans soulignent particulièrement le principe que nous avons nous-même invoqué, d'après lequel on ne peut s'exposer sans raison suffisante au péril prochain de faire le mal. Appliquant ce principe à la question de la probabilité, ils en infèrent qu'on peut s'exposer au danger de violer l'ordre moral en optant pour le parti de la liberté *même moins probable*, si on a une raison suffisante de le faire. Cette raison suffisante doit entrer en *compensation* avec le péril de péché qu'entraîne le parti de la liberté : de là vient le nom donné par ses partisans à ce système. Or le péril de faire le mal avec lequel la raison suffisante de choisir le camp de la liberté doit entrer en contrepoids, s'estimera d'après un double facteur : d'une part, l'importance et la gravité propres au précepte auquel on s'expose à désobéir; d'autre part, la probabilité plus ou moins grande du parti de la loi. La raison de se décider en faveur de la liberté, pour être suffisante, devra compenser ces deux éléments d'estimation du péril de faire le mal.

Critique. — Cette théorie nouvelle verse dans un travers analogue à ceux du probabilisme et de l'équiprobabilisme.

1) Ce système fut exposé la première fois par le P. Potton, dans son ouvrage *De theoria probabilitatis*. Paris, Poussielgue, 1874.

Dans une matière complexe que régissent de multiples principes appelés à entrer en composition, elle s'attache trop exclusivement à un seul point de vue : l'application, au domaine de la probabilité, de la théorie de l'occasion de pécher. Non que cette théorie n'ait point à y intervenir, mais elle n'est point la clef de voûte de la doctrine de la probabilité en morale, pas plus que l'axiome *Lex dubia*... cher aux probabilistes, ou le principe *In dubio*... dont s'inspirent trop exclusivement les équiprobabilistes. La doctrine de l'occasion de pécher doit elle-même entrer en compensation, comme nous l'avons fait voir, avec les droits éminents de la loi et l'obligation de prudence de s'en tenir, à défaut du vrai, à la vraisemblance la plus grande. Faute d'avoir suffisamment tenu compte de ces deux derniers principes, le système que nous critiquons aboutit logiquement à cette conséquence inadmissible, d'ailleurs avouée par ses partisans : au cas d'une obligation peu grave, on peut opter pour le parti même moins probable de la liberté, lorsque la soumission à la loi entraînerait, pour nous ou pour autrui, des inconvénients sérieux : « pour agir d'une manière licite contre la loi probable », écrit un partisan de la théorie de la compensation, « il est parfois requis que l'opinion favorable à la liberté soit plus probable, mais parfois une opinion ou également probable ou même moins probable peut suffire, à savoir lorsqu'il y a en opposition à la loi une raison d'un grand poids qui excuse »[1]).

Mais qui ne voit que c'est là méconnaître les droits supérieurs de la loi, tels que nous croyons les avoir établis ? C'est oublier les exigences de la prudence, qui veut que l'option raisonnable, en cas de doute, penche du côté des apparences les plus fortes de la vérité. C'est enfin, lorsqu'on argue des inconvénients du parti de la loi, donner au point

1) L. Lehu, *Philosophia moralis et socialis*. Tomus prior. *Ethica generalis*, pp. 287-288. Paris, Gabalda, 1914.

de vue du *sentir* la prééminence sur le point de vue de l'*être* et du *vrai*, alors que celui-ci l'emporte cependant sur celui-là en valeur ontologique et morale.

Pour ces motifs le système de la compensation nous paraît une tentative malheureuse d'élargir et d'assouplir le probabiliorisme. S'il parvient dans un souci d'électisme et aussi d'indulgence pour les faibles humains, à tendre la main en certains cas aux probabilistes et à admettre en certaines occurrences leur axiome *lex dubia non obligat*, c'est en sacrifiant les fondements mêmes du probabiliorisme auquel il croit pourtant demeurer fidèle.

Ayant établi le probabiliorisme et rejeté la déviation de cette doctrine que constitue la théorie de la compensation, il nous reste à répondre aux difficultés que les probabilistes opposent à notre thèse.

VIII.

Objections des probabilistes.

Première objection. — Parmi les principes sur lesquels nous avons appuyé notre solution du problème de la probabilité, se trouve le suivant : l'ordre objectif de la moralité, dans la mesure où il nous est connu, doit être la norme de nos actes. Par conséquent, on ne peut pas, en règle, suivre dans sa conduite l'opinion que l'on juge la moins conforme à l'ordre objectif, la plus éloignée de la vérité, la plus proche de l'erreur. A cet argument le P. Lehmkuhl réplique : « Je distingue l'antécédent : la vérité ou plutôt l'ordre objectif du juste est la norme de la moralité pour les actions au sujet desquelles l'ordre du juste est connu, *je concède cet antécédent* ; sinon, *je le nie*, puisqu'il est impossible de suivre cette norme de notre activité qui est totalement inconnue (*prorsus ignota*). *Je distingue pareillement le conséquent* ; je ne puis prendre pour norme une opinion que je croirais peut-être s'écarter de la vérité, quand j'ai

connu la vérité, *je concède le conséquent ;* quand je ne puis la connaître, *je nie ce conséquent.* D'ailleurs il faut nier la supposition du *conséquent* d'après laquelle je jugerais que l'opinion moins probable s'éloigne de la vérité. Car cela je l'ignore totalement (*plane* nescio) puisque, avant de juger de la sorte, je devrais connaître la vérité. Sans doute, je *crains* plus que mon opinion s'éloigne de la vérité, mais c'est tout à fait autre chose que de juger qu'elle *s'éloigne* plus en réalité ; et je crains également que l'opinion opposée ne s'éloigne aussi de la vérité. Et c'est pourquoi, puisque, dans chaque parti, il y a de la crainte et du doute, je ne suis obligé à aucun parti » [1]).

Que de sophismes en peu de lignes ! Le P. Lehmkuhl commence par soutenir que lorsqu'on n'a point une connaissance certaine d'un objet, on l'ignore totalement. Comme si les raisons probables, les vraisemblances n'étaient pas des approximations du vrai, tirées de l'étude même de l'objet, et dignes d'influer sur la décision d'un esprit sérieux et prudent. Elles sont des intermédiaires entre la connaissance donnant à l'esprit complète satisfaction, et l'ignorance totale, et elles constituent une gamme ininterrompue de clartés mélangées d'ombre, qui relient ces deux extrêmes. Néanmoins, le P. Lehmkuhl les ramène à l'ignorance absolue.

Il ajoute ensuite : pour savoir si une opinion s'éloigne plus qu'une autre de la vérité, il faudrait déjà connaître la vérité. Or, en cas d'opinion probable, nous ignorons complètement cette dernière. Il va de soi qu'en cas de doute pratique, nous n'avons pas la connaissance plénière de la vérité. Si nous la possédions, le doute serait impossible. Mais il est faux qu'une connaissance totalement satisfaisante nous soit nécessaire pour juger si une opinion est plus proche qu'une autre de la vérité. Il suffit pour cela de mettre ces opinions en balance, en tenant compte des

1) Opere citato, p. 117.

raisons qu'elles peuvent l'une et l'autre invoquer. Il est incontestable que l'opinion qui a pour elle les raisons les plus fortes, se présente comme étant la plus proche de la vérité. Car ces raisons sont tirées de la considération de l'objet même à connaître, elles concernent le vrai objectif, mais comme elles ne font connaître que certains aspects de leur objet, comme elles sont mêlées d'incertitudes, elles nous laissent dans le domaine de la certitude probable.

Le P. Lehmkuhl concède d'ailleurs que l'opinion favorable à la liberté peut me faire plus *craindre* que je m'éloigne du vrai, mais c'est là, dit-il « tout à fait autre chose que de juger qu'elle m'*éloigne* plus » de la vérité. Or, nous demanderons d'où vient cette crainte de s'écarter plus de la vérité, si ce n'est de raisons intellectuelles, tirées encore une fois de la nature même de l'objet considéré. Ces raisons insuffisantes pour engendrer la certitude absolue ne sont pas cependant à dédaigner comme si elles nous laissaient dans l'incertitude totale.

Au surplus, les probabilistes admettent également que la comparaison des deux partis au point de vue de leur vraisemblance, nous fait admettre que l'un est plus probable que l'autre. Mais, sur quoi se fonde cette appréciation ? Encore une fois, sur des motifs rationnels tirés de l'ordre objectif.

Enfin, le P. Lehmkuhl objecte que l'opinion opposée, bien que plus probable, engendre également des craintes et que, par suite, elle ne vaut pas plus que le parti moins probable. Nouveau sophisme. De ce qu'elle n'enlève pas d'*elle-même* l'appréhension de se tromper, il ne s'ensuit pas, en premier lieu, que l'opinion plus probable n'est pas *en elle-même*, plus proche de la vérité ; par suite, en règle générale, le choix qui se fait, dans ce sens, doit être préféré. Sans doute, du point de vue spéculatif, l'erreur peut toujours exister, du côté où notre choix s'est porté. Mais comme nous sommes en matière contingente, la

certitude probable, conforme à la prudence, suffit à dissiper toute crainte sérieuse.

Deuxième objection. — Lorsque nous invoquons contre le probabilisme le principe qu'on ne peut s'exposer au danger prochain de pécher, on s'efforce de rétorquer contre nous l'argument. On nous objecte que l'option en faveur du parti de la liberté, que nous autorisons, nous aussi, en cas de probabilité plus grande, n'exclut pas tout danger de violer l'ordre moral. On va même jusqu'à soutenir que nous nous tirons plus difficilement de cette difficulté que les probabilistes.

Commençons par faire observer qu'à supposer l'objection valable, notre situation ne peut se comparer à celle des partisans du probabilisme. Comme ils permettent, en règle absolue, de suivre l'opinion moins probable qui favorise la liberté, ils exposent beaucoup plus au danger de pécher. Notre solution, étant plus inquiète des droits de la loi, encourrait beaucoup moins ce reproche, si tant est qu'on fût autorisé à nous l'adresser. Mais cette critique ne nous atteint pas. Sans doute en permettant, à certaines conditions, le choix en faveur de la liberté, nous autorisons l'agent à encourir le péril de transgresser l'ordre moral. Mais ce péril est éloigné, puisque le parti de la loi est, dans l'hypothèse, le moins probable, et l'on est par suite autorisé à l'encourir. En admettant même que le danger de violer l'ordre moral garde en l'occurrence une certaine proximité, nous avons fait voir que l'agent peut s'y exposer, parce qu'il a pour le faire une raison suffisante, à savoir la probabilité plus grande du parti de la liberté. Ainsi l'on voit que l'objection que les probabilistes nous font en arguant du péril de péché auquel nous exposerions l'agent moral, passe à côté de notre théorie : elle n'atteint que leur propre thèse.

Ed. Janssens
Professeur à l'Université de Liége.

XIII

NOTES SUR LE PRINCIPE DE CAUSALITÉ

I.

Sa réduction au principe de causalité.

Peut-on démontrer par réduction à l'absurde le principe de raison suffisante et, dès lors, peut-on démontrer de même le principe de causalité, qui est identique au principe de raison suffisante considéré sous un aspect déterminé, puisqu'il est le principe de raison suffisante appliqué aux choses réelles ? Ici même, Mgr Laminne a attiré notre attention sur la discussion de ce problème intéressant au plus haut point la critériologie et, dans une certaine mesure, la théodicée [1]). Historiquement, cette discussion se produisit tout d'abord aux Congrès catholiques internationaux en 1888 et en 1894. Depuis lors, la controverse a continué. Le P. De Munnynck a donné dans cette revue la réplique à Mgr Laminne [2]) ; pendant la guerre, le P. Garrigou-Lagrange a répondu à quelques arguments tendant à établir l'impossibilité de la démonstration indirecte du principe de raison suffisante [3]) ; tout récemment, le P. Kremer a montré comment on ne saurait nier le principe de causalité sans nier du même coup le principe de contradiction [4]).

Sans entrer dans les détails au sujet de l'énoncé même du principe de causalité et sans en prendre directement la défense contre ceux qui le rejettent, nous soumettrons au lecteur quelques courtes réflexions, qui sont peut-être de nature à jeter quelque lumière sur la question.

1) *Le principe de contradiction et celui de causalité, Revue Néo-scol.*, 1912, pp. 453 suiv.

2) *La racine du principe de causalité, Revue Néo-scol.*, 1914, pp. 193 suiv.

3) *Dieu, son existence et sa nature*, pp. 170-179, 2[me] éd., Paris, 1915.

4) *Remarques métaphysiques sur la causalité*, T. IV des *Annales de l'Institut supér. de Philosophie*, pp. 243 suiv.; publié sous forme d'opuscule, pp. 23 suiv., Louvain, 1919.

Précisons d'abord l'objet du débat. Les uns, tout en admettant l'impossibilité d'une démonstration directe du principe de raison suffisante, soutiennent néanmoins qu'on peut le démontrer d'une façon indirecte ; ils s'efforcent de prouver que, si on le nie, on tombe dans la contradiction, si bien que la négation du principe de raison suffisante entraîne nécessairement la négation du principe de contradiction. Cette réduction à l'absurde peut se faire sans présupposer, même de façon implicite, le principe de raison suffisante [1]). Le principe de contradiction sera bien, ainsi, dans le sens plein du mot, le *primum principium*, sur lequel tous les autres s'appuient.

D'autres, par contre, prétendent que le principe de raison suffisante est tout aussi premier que le principe de contradiction, qu'il n'y a point de contradiction à le nier, que toute tentative de réduction à l'absurde implique fatalement une pétition de principe, que, partant, un être contingent sans raison suffisante est bien inintelligible, impossible par rapport à sa cause, mais non absurde et impossible en soi, intrinsèquement.

Telles sont les deux opinions extrêmes. Nous voudrions émettre à ce sujet quelques réflexions et ouvrir la voie à une opinion intermédiaire.

Nous ne décidons pas ici, si, oui ou non, la réduction à l'absurde du principe de raison suffisante s'appuie nécessairement sur ce principe lui-même. Admettons un instant *(dato, non concesso)* que pour opérer directement cette réduction, il faille toujours faire appel, au moins de façon implicite, au principe en question ; ne pourrait-on pas du moins montrer par un procédé légitime qu'un être contingent sans raison suffisante constitue une réelle contradiction ? N'y aurait-il pas place, sinon pour une démonstration, du

1) Voir, outre le livre déjà cité du R. P. Garrigou-Lagrange, un autre ouvrage du même auteur : *Le sens commun, les formules dogmatiques et la philosophie de l'être*, pp. 208 suiv., Paris, 1909, où se trouve reproduite l'étude : « *Comment le principe de raison d'être se rattache au principe d'identité d'après S. Thomas* », publiée dans la *Revue thomiste*, sept. 1908. On peut citer parmi les auteurs plus anciens qui ont maintenu qu'il y a contradiction à nier le principe de raison suffisante : S. Thomas, *Comment. in l. IV Metaph.*, l. II, p. 477, éd. Vivès, Parisiis, 1875 ; *Cont. Gent.*, l. II, c. 83 ; I-II, q. 94, a. 2 ; II-II, q. 1, a. 7 ; Suarez, *Disp. metaph.*, disp. III, sect. 3, n. 9 ; Jean de S. Thomas, *Curs. Phil.*, q. 25, a. 2 ; Goudin, *Metaph.*, art. 1, dans : *Philosophia*, T. IV, pp. 186-187, Coloniae Agripinae, 1726. — On peut ajouter parmi les auteurs plus récents : Heinrich, *Dogmatische Theologie*, B. III, p. 227, Mainz, 1879 ; De San, *Tract. de Deo uno*, p. 63 en note, Lovanii, 1894; Lahousse, *Summa philosophica*, I, p. 266, Lovanii, 1892 ; Michelet, *Dieu et l'agnosticisme contemporain*, p. 319, Paris, 1909. Nommons encore Zigliara et Delmas.

moins pour une explication *(declaratio)*, qui ferait voir clairement où gît l'absurdité ?

Aux tenants de la seconde opinion, relatée ci-dessus, nous dirions donc : *dato, non concesso* que l'on ne puisse démontrer, par réduction à l'absurde, le principe de raison suffisante, sans admettre celui-ci d'une façon implicite ; même alors n'est-il pas contradictoire qu'un être contingent existe sans raison suffisante ? — A vrai dire, pareil être ne serait pas seulement inintelligible, ce serait une vraie contradiction.

Nous sommes ici en présence de principes *évidents*. Le principe de contradiction est évident ; le principe de raison suffisante l'est aussi. Nous percevons ces deux principes dans la notion de l'être, et cela, de façon immédiate. Nous voyons avec évidence que l'être ne peut être le non-être, que l'être, afin d'être, doit avoir nécessairement de quoi être, en d'autres mots, qu'il doit avoir sa raison suffisante.

Ces deux principes étant donc évidents, rien ne nous empêche de rapporter l'un à l'autre : de cette opération résultera, avec évidence encore, la claire vue de la contradiction qu'il y aurait à poser un être sans raison suffisante. Posons, en effet, pour un instant, un tel être, qui n'aurait pas de raison suffisante. Nous voyons, d'une évidence immédiate, que l'être, pour être, doit avoir sa raison suffisante ; que, dès lors, un être sans raison suffisante ne peut être. Par conséquent, dire qu'un être n'a pas sa raison suffisante et que cependant il est, c'est dire qu'un être ne peut être et que cependant il est ; poser un être sans raison suffisante, c'est dire qu'il est et qu'il n'est pas.

Il est donc acquis que l'être sans raison suffisante est contradictoire ; nous percevons cette contradiction, abstraction faite de la question de savoir si le principe de raison suffisante est immédiatement et par soi évident, ou s'il est établi, sans pétition de principe, par le principe de contradiction. Dès lors nous en appelons au principe de contradiction lui-même, principe dont l'évidence immédiate est incontestable et incontestée. Voyant que l'être sans raison suffisante équivaut à l'être qui n'est pas être, voyant en outre l'évidence du principe de contradiction, nous voyons clairement que l'être sans raison suffisante est absurde et par conséquent métaphysiquement impossible. En faisant abstraction de la question si, oui ou non, le principe de raison suffisante est susceptible d'une démonstration au sens strict, n'impliquant pas subrepticement ce principe lui-même, nous en sommes arrivés à voir que le nier équivaudrait à nier le principe de contradiction lui-même. Même si

le principe de raison suffisante est évident par soi et ne peut être strictement démontré, qu'est-ce qui nous empêche de l'admettre, précisément parce qu'il est évident, et d'en faire apparaître le contenu, afin de rendre manifeste la contradiction qu'il y aurait à le nier ? N'aurons-nous pas montré ainsi que le principe de raison suffisante se rattache réellement à celui de contradiction ? Ce dernier principe demeure vraiment *principium primum*, en ce sens que la négation de tous les autres principes premiers, celle notamment du principe de raison suffisante, entraîne fatalement la négation du principe de contradiction. Et nous arrivons de cette manière à voir l'impossibilité métaphysique de l'être sans raison suffisante, par un simple exposé des données du problème (*declaratio*), plutôt que par *démonstration* au sens strict ; mais cette impossibilité n'en est pas moins évidente.

Mais voici aussitôt une objection d'apparence assez spécieuse. Soit, dira-t-on, il est nécessaire, pour ne pas tomber dans l'absurde, que l'être possède ce qui le constitue dans l'être, et qu'il ait partant sa raison suffisante intrinsèque, en entendant par là la *réalité* même de l'être ; mais il ne s'ensuit nullement que l'être contingent doive avoir une *cause*, une raison d'être extrinsèque. Pour échapper à la contradiction, il suffira, par conséquent, d'affirmer la réalité, le constitutif intrinsèque de l'être contingent, mais il n'est point établi que, pour éviter l'absurde, il faille recourir à une cause extrinsèque d'où dépende la réalité de cet être. En d'autres termes, il est contradictoire de poser un être contingent sans raison suffisante, si par celle-ci vous entendez la réalité même de cet être ; il n'est pas contradictoire de poser cet être sans raison suffisante, si par celle-ci vous entendez une cause extrinsèque.

La difficulté ainsi présentée nous amène directement au principe de causalité. Il ne s'agit plus en effet de la raison suffisante de l'être en général, mais bien de celle d'un être déterminé, à savoir, de l'être contingent.

Or, nous croyons que, même s'il fallait concéder qu'on ne peut prouver directement le principe de raison suffisante sans l'introduire subrepticement dans l'une des prémisses de la preuve, nous sommes néanmoins obligés d'admettre que l'être contingent sans cause est une contradiction.

Posons comme évident que l'être contingent requiert ce par quoi il est être et se distingue du non-être. Dans l'être contingent nous pouvons considérer l'essence et l'existence ; par cette dernière l'essence est posée dans la réalité. Nous pouvons déjà conclure que précisément l'existence de l'être contingent a besoin d'une raison

suffisante ; sinon nous tombons dans l'absurde. Or, cette raison suffisante, étant donné que nous sommes en présence d'un être contingent, ne saurait être intrinsèque à cet être ; cela résulte de l'infirmité inhérente à l'être contingent.

Cette raison suffisante sera donc nécessairement extrinsèque. Par conséquent, pour que l'être contingent puisse se distinguer du néant, il faut de toute nécessité qu'il ait une raison d'être en dehors de lui, en d'autres mots, qu'il ait une cause. Une raison suffisante d'être est nécessaire à l'être contingent ; cette raison d'être ne peut être qu'intrinsèque ou extrinsèque. Comme elle ne peut se trouver dans l'être même, qui, par définition, est contingent, elle devra se trouver dans un autre être, cause de l'être contingent. Même en concédant l'impossibilité de réduire le principe : « l'être contingent requiert, pour être, une cause extrinsèque », au principe de contradiction sans appel implicite au principe de raison suffisante, nous aboutissons à l'absurde, si nous nions la nécessité d'une cause pour que l'être contingent puisse exister. En posant l'être contingent sans cause, nous posons d'un côté l'*être*, et nous posons en même temps le *non-être*, puisque sans cause l'être contingent ne saurait être. Tout être contingent doit donc avoir une cause; sinon nous arrivons à réaliser l'absurde. Or, le principe de contradiction est une loi du réel, nous interdisant d'admettre l'absurdité réalisée.

Voilà bien ce que saint Thomas a voulu enseigner lorsqu'il écrivait : « Bien que la relation à la cause n'entre pas dans la définition de ce qui est causé, elle *suit* néanmoins nécessairement la notion de l'être qui est causé, car de ce que quelque chose est *être par participation*, *il suit qu'il a été causé par un autre*. Partant, pareil être ne peut être sans avoir été causé, comme l'homme ne peut être sans avoir la faculté de rire » [1]).

1) Saint Thomas se pose l'objection suivante : « Nihil prohibet inveniri rem sine eo quod est de ratione rei, sicut homo sine albedine. Sed habitudo causati ad causam non videtur esse de ratione entium, quia sine hac possunt aliqua entia intelligi. Ergo sine hac possunt esse. Ergo nihil prohibet esse aliqua entia non creata a Deo ». Il la résout comme suit : « Licet habitudo ad causam *non intret definitionem* entis quod est causatum, tamen *sequitur ad ea quae sunt de ejus ratione entis,* quia *ex hoc quod aliquid per participationem est ens, sequitur quod sit causatum ab alio.* Unde hujusmodi ens non potest esse quin sit causatum, sicut nec homo quin sit risibilis »; I[a] P., q. 44, a. 1, ad 1. Comparez avec cet autre texte : « Intellectus noster potest aliquid intelligere non intelligendo illud esse a Deo; cum causa efficiens non sit de natura rei, et sine ea res intelligi possit. Ergo multo magis in rerum natura potest esse aliquid quod non sit a Deo ». A cette difficulté saint Thomas donne la réponse suivante : « Dicendum, quod licet causa prima, quae Deus est, non intret essentiam rerum creatarum, tamen

On demandera : comment savons-nous que la raison suffisante de l'existence de l'être contingent ne peut se trouver dans cet être lui-même ? Si elle se trouvait dans cet être même, il n'y aurait aucun besoin de la poser en dehors de lui. Tant qu'on n'a pas prouvé cette nécessité, nous avons le droit de dire que, sans tomber dans l'absurde, un être contingent peut exister sans dépendre d'une cause.

La raison est bien simple : il ne peut y avoir qu'un seul être qui possède en soi-même la raison suffisante de son existence : l'être dont l'existence est son essence même. L'être contingent est celui qui peut être ou ne pas être ; il est indifférent à l'existence ; l'être par participation est celui dont l'existence n'est point nécessaire en vertu de son essence. Si l'existence réelle est l'essence même d'un être, nous comprenons que cet être n'est point indifférent à être ou à ne pas être, que son existence est nécessaire en vertu de son essence. Un être tel est nécessairement unique : l'Etre plein, l'Etre nécessaire, Dieu. Donc, si un être est contingent, s'il est par participation, comme il n'existe pas, par définition, en vertu de son essence, il ne pourra avoir en son essence la raison d'être suffisante de son existence. Poser cela serait poser l'absurde ; car admettre un être contingent, qui aurait dans son propre sein la raison suffisante de son existence, serait admettre un être ayant à la fois et n'ayant pas en lui-même sa raison d'être [1].

esse, quod rebus creatis inest, *non potest intelligi nisi ut deductum a causa prima ;* sicut *nec proprius effectus potest intelligi nisi ut deductus a causa propria* » ; *De pot.*, q. III, a. 5, ad 1.

Remplaçons dans ces textes les mots « causa prima » par le mot « causa » et la réponse s'applique directement à la question qui nous occupe. Il appert de ce passage de saint Thomas, que le concept de « *ce qui a une cause* » n'est pas contenu formellement dans le concept d'« être contingent », considéré d'une façon absolue ; mais que ce premier concept *suit* nécessairement le second. On peut affirmer la même chose du concept « *ayant une raison suffisante* » par rapport au concept « *être contingent* » et même au concept plus simple d'« être ».

1) Remarquez bien que lorsque nous disons : « l'être dont l'existence est l'essence a *en soi* sa raison suffisante », nous ne présupposons nullement le principe de raison suffisante. La nécessité d'une raison suffisante se prouve indépendamment de cette assertion. Cette nécessité étant préalablement *admise*, même comme évidente par soi, nous prétendons que la raison suffisante requise ne peut se trouver dans l'être même, que si l'existence est l'essence même de l'être. Dans cette hypothèse, et seulement dans cette hypothèse, cet être existe nécessairement, ne peut plus indifféremment être ou ne pas être, doit donc avoir *en soi*, dans son propre fonds, ce par quoi il est, en d'autres mots sa raison suffisante. Si au contraire l'existence n'est pas l'essence même de l'être, nous comprenons immédiatement que cet être n'existe pas nécessairement, peut donc être ou ne

De ce qui précède, on voit aisément ce qu'il faut penser du procédé auquel certains philosophes ont recours pour établir le principe de causalité. Ils commencent par établir une distinction entre le principe de causalité et celui de raison suffisante, distinction d'ailleurs légitime. Le second de ces principes est en effet plus général et s'applique à tout être, à l'Etre premier sans cause aussi bien qu'à l'être contingent et par participation ; le premier est une application particulière du second, il vaut pour une certaine catégorie d'êtres : les êtres par participation, les êtres contingents. Bien que la raison suffisante de ces êtres soit en réalité une cause (extrinsèque), on conçoit aisément que l'on puisse distinguer ces deux principes.

A l'étape suivante, on se propose d'établir le principe de *causalité*, en recourant à ce principe de *raison suffisante*. Or, souvent on considère ce dernier principe comme évident, ou comme démontré par ailleurs. Souvent, il est vrai, l'examen de la preuve donnée ailleurs nous fait voir qu'il n'y est nullement question de vraie démonstration, mais d'une simple explication : le principe de raison suffisante est donc implicitement présupposé, comme une vérité évidente.

Par conséquent, le reproche de pétition de principe peut avoir parfois quelque fondement. Mais on voit aussi ce qu'il faut penser de la conclusion qu'on voudrait y rattacher : puisque, dit-on le principe de raison suffisante ne peut être strictement démontré, il faut en conclure qu'un être sans raison suffisante, un être contingent sans cause sont bien des choses inintelligibles, mais non pas contradictoires. Cette conclusion est elle légitime ? Même si le principe de raison suffisante ne se démontre pas, il peut être évident par soi et

pas être, n'a, par conséquent, pas *en soi* et dans son propre fonds la raison suffisante, par ailleurs nécessaire, de son être. S'il ne l'a pas en lui-même, force nous sera de la chercher *en dehors* de cet être, et, en dernière analyse, en Celui qui est l'Etre par essence. Tout ceci nous fait entrevoir la relation étroite qui existe entre les principes de raison suffisante et de causalité d'une part, et la thèse de saint Thomas d'autre part : « dans tout être créé, il existe une distinction réelle entre l'essence et l'existence ; dans l'Etre incréé seul, cette distinction réelle n'existe pas, parce qu'il est l'Existence même ».

Saint Thomas enseigne que l'être est nécessairement ou par soi, en vertu de son essence, ou par un autre, dont il dépend comme de sa cause. Entre l'être par soi et l'être par participation, il n'y a pas de milieu, et dire qu'un être peut être par participation et en même temps sans cause est une contradiction ; l'être non causé est nécessairement par soi : « Omne quod alicui convenit non secundum quod ipsum est, per aliquam causam ei convenit, nam *quod causam non habet primum et immediatum est* » (*Cont. Gent.*, l. II, c. 15).

il y aura encore contradiction à le nier. Voilà un point important, essentiel, qu'on ne saurait assez mettre en lumière.

De ce que nous avons dit, se dégage nettement la conclusion : que l'existence de tout être sans raison suffisante, et en particulier de l'être contingent n'ayant pas de cause, est non seulement inintelligible mais contradictoire. Elle est impossible non seulement par rapport à la cause, mais impossible en soi, absolument. Cette inintelligibilité et cette impossibilité proviennent précisément de son absurdité. L'être contingent doit en effet avoir sa raison d'être : sans quoi il s'identifierait avec le néant ; il l'a donc ou en soi ou dans une cause; comme il ne l'a pas en lui-même, il doit l'avoir dans une cause. Sans quoi, nous serions obligés d'admettre qu'il existe tout en n'ayant pas de raison d'exister, ou bien qu'il existe parce qu'il est à lui-même sa raison d'exister, et alors il serait être par soi et non par soi. Dans les deux hypothèses, il y a absurdité. L'intelligibilité suit l'être; là où il n'y a aucun rapport à l'être, il n'y a pas d'intelligibilité possible. Un être contingent sans cause, et en général un être sans raison suffisante, n'a plus aucun rapport à l'être : il sera partant inintelligible, et cela non seulement par rapport à sa cause, mais en soi, intrinsèquement.

Cette doctrine a sans aucun doute son importance, non seulement en critériologie, mais encore en théodicée. Si l'on admet qu'il n'y a pas de contradiction dans un être contingent existant sans cause, sur quoi se basera-t-on en dernière analyse pour conclure à l'existence d'une Cause Première? Nous savons bien qu'on pourra répondre : Tout être contingent requiert une cause, cela est évident mais la négation n'en est pas contradictoire; partant, un être contingent est seulement impossible et inintelligible. Apparemment on veut sauver ainsi la base de la preuve de l'existence de la Cause Première, mais en réalité on la détruit. Une chose inintelligible, métaphysiquement impossible, n'est-elle pas telle parce que précisément contradictoire et absurde?

II.

Son caractère de principe analytique.

Aux considérations qui précèdent est étroitement liée la question du caractère analytique du principe de causalité.

En quel sens ce principe doit-il se dire un *principe analytique?*

Si l'on définit le principe analytique dans le sens strict du mot,

celui qu'on ne peut nier sans contradiction [1]), il résulte de tout ce que nous avons dit, que le principe de causalité, tout comme celui de raison suffisante et celui de contradiction, est un jugement analytique. Dans le principe de causalité, en effet, le prédicat convient au sujet en vertu du principe de raison suffisante, et dans ce dernier cette convenance est nécessaire en vertu du principe de contradiction, de sorte que nier le principe de causalité ou le principe de raison suffisante équivaut à nier le principe de contradiction.

On a prétendu que le principe de contradiction n'est pas analytique. Il nous semble que pareille affirmation n'est pas conforme à la pensée des anciens, pour lesquels tout jugement, dont la vérité se manifeste d'emblée à l'intelligence comme évidente par la seule comparaison des termes et abstraction faite de l'expérience ou de l'observation, était sans contredit un jugement analytique. D'ailleurs, l'évidence de ce principe éclate rien que par l'analyse de l'idée d' « être » et de l'idée « ne pouvant à la fois être et ne pas être ». L'être en effet se montre à l'intelligence, et cela de façon immédiate, comme opposé au non-être, comme distinct de celui-ci : le principe de contradiction est donc évident par la seule analyse des idées.

On définit encore le principe analytique celui dont le prédicat est impliqué dans la notion même du sujet, comme les éléments de la définition dans le sujet défini. Si l'on s'en tient à cette définition, peut-on dire que le principe de causalité est analytique? D'aucuns semblent l'admettre. Nous croyons cependant la réponse négative plus conforme à la vérité, ainsi qu'à la pensée de saint Thomas. Le principe de causalité énonce la relation de dépendance de l'être contingent par rapport à un autre être. Or cette relation de dépendance n'entre pas dans la définition, ne fait pas partie de l'essence soit de l'être en général, soit de l'être contingent en particulier. Nous pouvons considérer l'être en général, en tant qu'il est être, et nous n'y découvrons nullement ce rapport de dépendance vis-à-vis d'une cause : Dieu est être, et il peut et doit se comprendre sans le rapport de ce qui est causé à sa cause, puisqu'il est impossible qu'il soit causé. Nous pouvons encore considérer l'être contingent dans son essence, et, de nouveau, nous ne trouvons pas dans son essence ou dans sa définition cette relation de dépendance de l'effet à sa cause. L'être contingent se définit : celui qui peut être ou ne pas être. Or la relation de dépendance est sans doute une conséquence et une conséquence nécessaire de l'essence d'un tel être,

1) Cfr. Mgr Laminne, *Revue Néo-scol.*, loc. cit., pp. 453, 486.

mais elle n'y entre pas comme élément de la définition. C'est bien là la pensée de saint Thomas ; pour s'en convaincre, il suffira de méditer le passage où il se pose l'objection suivante : « Rien n'empêche qu'un être soit donné, sans les choses qui n'entrent pas dans la notion de cet être, comme par exemple, l'homme sans la blancheur. Or la relation de ce qui est causé à la cause, n'appartient pas, semble-t-il, à la notion des êtres, puisque nous pouvons concevoir certains êtres sans concevoir pareille relation. Par conséquent, certains êtres peuvent exister sans cette relation ; donc rien ne s'oppose à ce qu'il existe certains êtres qui n'aient point été créés par Dieu ». Voici la solution : « Bien que le rapport à sa cause n'entre pas dans la définition de l'être qui est causé, il résulte cependant de ce qui appartient à sa notion *(ea quae sunt de ejus ratione)*, parce que de ce qu'une chose est être par participation, il suit qu'elle est causée par un autre être. Un tel être ne peut donc exister que s'il est causé, comme l'homme ne peut être homme sans avoir la faculté de rire » [1]).

Le principe de causalité n'est donc pas un principe analytique si l'on prend cette expression dans la signification indiquée en second lieu. Mais en voici une troisième : on entend par principe analytique celui où le prédicat appartient au sujet, non plus comme ce qui le définit ou comme ce qui entre dans son essence, mais bien comme ce qui résulte de la nature et de l'essence du sujet, et cela, nécessairement. Le prédicat, dans le principe analytique ainsi compris, ne sera pas une partie essentielle du sujet, mais il sera inséparable de lui. Et remarquons bien la nature, le degré de cette inséparabilité : le prédicat sera uni à l'essence du sujet de telle façon que même la puissance absolue de Dieu ne saurait briser cette union, parce que la briser serait réaliser l'absurde. Le principe analytique ainsi entendu attribue au sujet quelque chose d'immédiatement conséquent à sa nature, de sorte qu'il y aura entre le sujet et le prédicat une vraie convenance réelle sous une diversité logique,

1) « Nihil prohibet inveniri rem sine eo, quod non est de ratione rei, sicut hominem sine albedine : sed habitudo causati ad causam non videtur esse de ratione entium; quia sine hac possunt aliqua entia intelligi; ergo sine hac possunt esse; ergo nihil prohibet esse aliqua entia non creata a Deo ». — « Licet habitudo causati ad causam *non intret definitionem entis, quod est causatum ;* tamen *sequitur* ad ea, quae sunt de ejus ratione : quia, ex hoc quod aliquid per participationem est ens, *sequitur* quod sit causatum ab alio. Unde hujusmodi ens non potest esse, quin sit causatum ; sicut nec homo, quin sit risibilis : sed quia esse causatum *non est de ratione entis simpliciter,* propter hoc invenitur aliquod ens non causatum » (Iª P., q. 44, a. 1, ad 1m).

convenance tellement étroite que la nier sera admettre l'absurde. Or, le principe de causalité est un principe analytique de cette sorte. Le prédicat « causé, ayant une cause » est en effet conséquent à la nature du sujet « être par participation, être contingent », et il est lié à celui-ci par une union tellement intime, qu'il est impossible de nier ce prédicat sans admettre une contradiction dans l'être contingent, qui est le sujet. Qu'on relise le passage de saint Thomas cité ci-dessus, et on verra que notre doctrine est celle du saint Docteur [1]). Et ce sera à bon droit qu'un tel principe sera dit analytique, puisque c'est par l'analyse métaphysique, par comparaison du prédicat avec le sujet, que l'intelligence voit immédiatement le rapport entre ce prédicat et ce sujet, et cela en raison de l'inséparabilité de ce prédicat d'avec le sujet, inséparabilité sur laquelle on ne peut insister assez, car leur union est à ce point indissoluble que la nier équivaut à affirmer l'absurde.

Une objection se présente ici spontanément. Le principe, que les modernes se sont plu à appeler analytique (par opposition au principe *synthétique*, dans lequel la convenance du prédicat au sujet nous est manifestée par l'expérience et l'observation) correspond à l'*axioma*, la *prima dignitas* des anciens. Or, cette dernière proposition se définissait : celle dont le prédicat appartient à la notion du sujet *(cujus praedicatum est de ratione subjecti)*. Si par conséquent la relation de l'être contingent à une cause, relation exprimée par le prédicat, n'était pas impliquée dans la définition même du sujet : être contingent, mais lui convenait seulement en tant que nécessairement consécutive à l'essence de ce sujet, on ne pourrait plus dire que le prédicat du principe de causalité appartient à la notion même de ce sujet, et partant l'explication donnée par nous ne montre pas que ce principe est analytique ; bien au contraire, elle montre qu'il ne l'est pas.

1) Cfr. Garrigou-Lagrange *(Dieu, son existence et sa nature*, pp. 178-179) qui admet le caractère analytique ainsi expliqué du principe de causalité. Nous retrouvons la même doctrine dans Sylvius, *Comment. in totam primam partem S. Thomae Aquinatis*, q. 44, a. 1, pro Resp. ad 1 (Op. omnia, T. I, pp. 334-335, 1714). Le P. de San lui aussi, bien qu'il ne veuille pas se prononcer sur le caractère analytique du principe de causalité, tout en affirmant son caractère de proposition *per se nota*, enseigne la même chose au sujet du rapport entre le prédicat et le sujet dans ce principe : « Tametsi in ratione entis per participationem non formaliter includatur relatio dependentiae a causa efficiente, in ea tamen immediate fundatur haec relatio, idque tanta necessitate ut manifestam contradictionem implicet ab ea talem relationem avelli » *(op. cit.*, p. 63). Il en appelle ensuite à l'autorité de saint Thomas. Cfr. encore Beysens, *Logica of Denkleer*, n. 42, pp. 90-91 ; Leiden, 1908.

La réponse à cette difficulté nous aidera à acquérir une intelligence plus profonde de l'enseignement de saint Thomas, que nous avons rapporté plus haut. Qu'un prédicat appartienne à la notion du sujet, cela peut avoir deux significations : en premier lieu, si nous considérons l'essence du sujet, le prédicat appartiendra à la notion de celui-ci, lorsqu'il fera partie de sa définition (ainsi le prédicat *raisonnable* rentre dans la notion du sujet *homme*) ; en second lieu, si nous considérons l'idée du sujet, le prédicat appartiendra à la notion du sujet, lorsque celui-ci ne pourra se concevoir ou se comprendre sans celui-là [1]). Nous avons vu que dans le principe de causalité le prédicat appartient à la notion du sujet de la seconde façon, et non de la première. Lors donc que les anciens décrivent le principe analytique comme celui dont le prédicat appartient à la notion du sujet, ils n'entendent point parler exclusivement de la première signification ; il suffit de la seconde pour que le principe puisse se dire analytique. Ainsi la définition des anciens est compatible avec le caractère analytique du principe de causalité. Ecoutons une fois encore l'enseignement de l'Ange de l'Ecole : « La cause première, Dieu, n'entre pas dans l'essence des choses créées ; cependant, l'être, qui se trouve dans les choses créées, ne peut se comprendre que comme dérivé de l'être divin, comme l'effet propre ne peut se comprendre que comme dérivé de la cause propre » [2]). Il appert de ce texte que, d'après saint Thomas (qui tenait sans contredit le principe de causalité pour analytique, bien qu'il n'ait pas employé ce terme), le prédicat « être causé » appartient à la notion de l'être contingent, pour le motif que celui-ci ne peut se comprendre sans celui-là.

Nouvelle objection : nous avons attribué au principe de causalité un caractère analytique, parce que le prédicat, bien qu'il n'entre pas dans le sujet comme partie de l'essence de celui-ci, résulte de cette

1) Nous empruntons cette distinction à Sylvius, *loc. cit.*, p. 334 : « Dicendum est, aliquid esse de ratione alterius, dupliciter posse intelligi. Uno modo, quia sit de ipsius ratione essentiali seu de ipsius essentia, sicut rationale est de ratione hominis. Alio modo, quia sit de ipsius intellectu, sive quia sine illo non possit alterum concipi et intelligi ». Plus loin : « Nec intelligi potest esse ens per participationem sine habitudine ad causam. Et propterea habitudo causati ad causam est de ratione entium per participationem, in quantum hujusmodi : De ratione inquam, non essentiali, sed quantum ad intellectum seu conceptum ».

2) « Licet causa prima, quae Deus est, non intret essentiam rerum creatarum ; tamen esse, quod rebus creatis inest, non potest intelligi nisi ut deductum ab esse divino ; sicut nec proprius effectus potest intelligi nisi ut deductus a causa propria »; *De pot*, q. 3, a. 6, ad 1.

essence et y est relié en vertu d'une connexion absolument nécessaire, tellement qu'on ne pourrait la nier sans tomber dans l'absurde. Or, dira-t-on, telle n'est pas la doctrine de saint Thomas. Au passage rapporté ci-dessus, il ne dit rien d'une telle connexion ; il se contente d'indiquer le rapport du prédicat « ayant une cause » avec le sujet : « être par participation », comme celui d'une propriété immédiatement conséquente à la nature du sujet, et il cite même l'exemple d'un rapport de ce genre : la faculté de rire dans sa relation avec la nature de l'homme. La proposition « l'homme a la faculté de rire » fera tout d'abord l'effet d'une proposition synthétique, puisqu'elle n'est connue que par l'expérience, et, en toute hypothèse, on peut concevoir, sans contradiction aucune, la possibilité d'un homme dépourvu de cette faculté. Le fait que saint Thomas compare le rapport entre « ce qui a une cause » et « l'être par participation » d'une part, avec celui de « l'être ayant la faculté de rire » et « l'homme » d'autre part, fait voir à l'évidence que, selon lui, la connexion du prédicat avec le sujet dans le principe de causalité n'est pas telle que la séparation de ce prédicat d'avec ce sujet entraîne nécessairement une contradiction. — Nous ne nous attarderons point à examiner si oui ou non la proposition : « l'homme possède la faculté de rire » est analytique. L'exemple en question sert sans aucun doute à nous faire saisir l'idée de saint Thomas, à savoir que dans le principe de causalité le prédicat n'appartient pas à l'essence du sujet, comme la partie entre dans le défini, qu'au contraire le prédicat y exprime plutôt quelque chose d'immédiatement conséquent à la nature du sujet. Tel est l'enseignement que nous pouvons tirer de cet exemple pour ce qui concerne le principe de causalité. En dehors de cela, nous pensons qu'il ne faut pas vouloir en tirer trop de conséquences ; il a la valeur d'une comparaison, et on ne doit jamais par trop urger une comparaison. Saint Thomas invoque cet exemple pour bien faire comprendre comment le fait d'avoir une cause est inséparable de l'être par participation. De même qu'il y a une union étroite et nécessaire entre le prédicat et le sujet de la proposition : l'homme possède la faculté de rire, de même il y a un lien indestructible entre le prédicat et le sujet du principe de causalité. C'est le fait de l'inséparabilité que saint Thomas veut inculquer par son exemple, mais il ne veut en aucune façon affirmer l'égalité parfaite, quant au mode et au degré, de cette inséparabilité. Dans les deux propositions, le prédicat ne fait pas partie de l'essence du sujet, mais lui est consécutif ; il lui est uni par un lien de nécessité ; seulement, ce lien de nécessité diffère dans les deux cas : la faculté de rire peut être séparée de la nature

humaine, tout au moins par la puissance absolue de Dieu, le fait d'être causé ne peut être séparé de l'être contingent, pas même par la puissance absolue de Dieu, celle-ci ne pouvant réaliser l'absurde ; la faculté de rire est inséparable de la nature humaine, si nous n'avons égard qu'à la puissance ordinaire de Dieu et à l'ordre naturel établi par lui, la relation de l'être contingent à sa cause est inséparable de cet être, même si nous considérons la puissance absolue de Dieu et l'ordre métaphysique. On ne peut pas dire : la faculté de rire appartient à la notion de la nature humaine, parce que, tout d'abord, cette propriété n'entre pas dans la définition essentielle de l'homme, et parce qu'ensuite on peut très bien comprendre la nature humaine sans y joindre cette faculté ; mais on doit dire : le rapport à une cause appartient à la notion de l'être par participation, parce que, si ce rapport n'entre pas dans l'essence du sujet : être contingent, celui-ci ne peut néanmoins se comprendre sans ce rapport. On voit immédiatement la différence [1]). Si on admet cette réponse, la difficulté tirée de cet exemple s'évanouit complètement.

Ces considérations sur le principe de causalité nous montrent en même temps en quel sens le principe de raison suffisante, dans sa formule générale, peut et doit se dire analytique [2]).

1) Telle est aussi l'opinion de SYLVIUS : « Aliquid consequi ad essentiam alicujus rei duobus modis potest intelligi. Primo, sic ut ne quidem sit de ipsius intellectu seu conceptu,quomodo risibile sequitur ad essentiam hominis. Secundo, sic ut quamvis non intret essentiam rei, sit tamen de ipsius intellectu, ita ut res intelligi non possit sine eo... Habitudo causati ad causam ita consequitur rationem entis creati, ut ipsum intelligi nequeat sine hac habitudine.,. Quia res aliqua non potest esse sine eo quod est de ejus conceptu, etiamsi hoc non sit pars essentialis ipsius, consequatur ad essentiam, sicut habitudo seu relatio causati consequitur essentiam rei causatae, nec res causata in quantum hujusmodi, potest intelligi sine illa. Neque his obstat, quod B. Thomas pro exemplo adferat, quod sicut homo non potest esse sine risibili ; ita nec ens participatum sine hoc, quod est, esse ab alio : Nam hoc adfert, ut ostendat utrimque esse aliquam inseparabilitatem, non autem, ut ostendat esse aequalem. Exemplum tenet, inquit Nazarius, quoad inseparabilitatem, non tamen quoad modum et gradum inseparabilitatis : nam passio inseparabilis est solum naturaliter et per potentiam Dei ordinariam : relatio vero dependentiae inseparabilis est ab ente creato per Dei potentiam absolutam » ; *o. c.*, pp. 334-335.

2) De ce que nous avons dit, il est clair que dans le principe de *causalité* le prédicat n'entre pas dans l'*essence* du sujet, mais *résulte* du sujet et cela d'*une façon nécessaire*. Peut-on affirmer la même chose du principe *de raison suffisante?* Beaucoup d'auteurs l'affirment. Voici ce que nous proposons à cet égard. Si nous énonçons ce principe comme suit : « Tout être a une raison suffisante de son existence », le prédicat appartient évidemment à la notion du sujet, en ce

III.

Son caractère de principe « per se notum ».

Le principe de causalité et celui de raison suffisante sont-ils des principes *per se nota*, connaissables par eux-mêmes? Question nouvelle, dont la solution, étroitement liée à celle de la question précédente, est de nature à répandre une nouvelle lumière sur le caractère analytique des principes de raison suffisante et de causalité.

Il est facile de constater qu'il existe, quant à la portée de la proposition connue par elle-même, une certaine divergence d'opinions chez les auteurs. Pour les uns la proposition *per se nota* se confond purement et simplement avec la proposition analytique ; pour d'autres une proposition synthétique, connue par l'expérience, peut être *per se nota ;* de sorte que la proposition connue par elle-même embrasse non seulement les propositions analytiques, d'ordre métaphysique, mais en outre certaines propositions, dont la connaissance nous est fournie par l'expérience [1]).

sens que celui-ci ne saurait se comprendre sans celui-là *(de intellectu* subjecti). Rentre-t-il aussi dans l'essence même du sujet (de ratione *essentiali)?* Nous croyons que, précisément à cause de la généralité, de l'indétermination propre au principe de raison suffisante, il fait abstraction de cette question : parce que en général, le principe ne pose pas ou ne nie pas que le prédicat doive ou puisse être de l'essence du sujet. Et pareille abstraction doit convenir à ce principe, par le fait même qu'il vaut et pour l'Etre nécessaire et pour l'être par participation. Si le principe de raison d'être est appliqué à l'Etre nécessaire, son prédicat est de l'essence même du sujet (puisque l'essence de cet être est son existence); s'il est appliqué à l'être contingent, il se confond en réalité avec le principe de causalité, et le prédicat n'est plus de l'essence du sujet.

1) On peut résumer comme suit les opinions en cours au sujet des vérités connues par elles-mêmes :

A) Les uns prétendent que seuls les principes analytiques sont des propositions *per se notae; a)* parmi eux certains restreignent à tort les propositions analytiques et connues par elles-mêmes aux propositions dont le prédicat fait partie de la *définition* du sujet; *b)* d'autres y joignent toutes les propositions, où nous voyons immédiatement la convenance ou la disconvenance des termes, et cela, sans avoir recours à l'expérience, par la seule comparaison des idées.

B) D'autres admettent encore comme vérités connues par elles-mêmes certaines propositions synthétiques, comme p. ex.: la neige est blanche.

Il semble bien que le caractère propre de la proposition *per se nota* n'est autre que la cognoscibilité immédiate, sans raisonnement, de la proposition. Dès que l'intelligence perçoit immédiatement la connexion entre le prédicat et le sujet, une proposition peut être dite *per se nota.* Cette cognoscibilité immédiate peut

Le principe de causalité est-il connu par lui-même? Nous pouvons passer ici sur la distinction entre la proposition *per se nota* en soi seulement, et celle *per se nota* non seulement en soi, mais encore par rapport à nous *(per se nota quoad se, per se nota quoad se et quoad nos).* Le principe de causalité est évidemment *per se notum* et en soi et par rapport à nous. Saint Thomas écrit : « que l'intelligence des principes est consécutive à la nature humaine » et encore : « que par la lumière naturelle de notre raison, nous connaissons certains principes généraux, qui nous sont connus naturellement » [1]). Il n'y a pas de doute qu'il faut comprendre le principe de causalité et celui de raison suffisante parmi ces principes généraux, dont l'intelligence nous est comme naturelle. Ces principes appartiennent sans contredit aux « *dignitates* », aux « *axiomata* », aux « *prima demonstrationis principia* », qui sont, saint Thomas nous l'enseigne expressément, des vérités connues par elles-mêmes par rapport à nous [2]).

C'est une question débattue entre philosophes, — nous l'avons remarqué ci-dessus, — de savoir si certaines vérités synthétiques, empiriques, expérimentales peuvent être dites connues par elles-mêmes. Nous pouvons négliger cette question pour le principe dont nous nous occupons ici : bien qu'en effet les idées de cause et d'être

très bien être le résultat d'une démonstration antérieure : le philosophe perçoit immédiatement, sans preuve, que l'être spirituel n'est pas dans un lieu ; cela n'exclut pas que la preuve a précédé cette perception devenue pour lui immédiate. De même les propositions : je sens de la douleur, la neige est blanche, peuvent être dites *connues par elles-mêmes;* bien que l'expérience nous en fasse connaître la vérité, nous les connaissons d'une façon immédiate et sans raisonnement. Il y a beaucoup de vérités scientifiques, que l'homme de science admet comme connues par elles-mêmes, bien qu'elles soient le résultat d'une démonstration scientifique. De même la proposition « l'homme possède la faculté de rire », qu'elle soit analytique ou synthétique, peut être dite *per se nota :* elle est admise par tous de façon immédiate. Le mieux serait donc d'établir une certaine hiérarchie dans les vérités qu'on appelle *per se notae :* certaines vérités possèdent ce caractère plus que d'autres.

1) « Quod intellectus principiorum consequatur ipsam naturam humanam »; II-II, q. 5, a. 4, ad 3 ; « Per lumen naturale nobis inditum tantum cognoscuntur quaedam principia communia, quae sunt naturaliter nota »; *ib.*, q. 8, a. 1, ad 1.

2) « Istae propositiones [per se notae omnibus] sunt prima demonstrationis principia, quae componuntur ex terminis communibus, sicut totum et pars, ut : *Omne totum est majus sua parte,* et sicut aequale et inaequale, ut : *Quae uni et eidem sunt aequalia, sibi sunt aequalia.* Et eadem ratio est de similibus »; *Metaph.*, L. IV, lect. 5 ; — « Et inde est, quod... quaedam sunt dignitates vel propositiones per se notae communiter omnibus,... eae scil. quarum termini sunt omnibus noti, ut, *omne totum est majus sua parte* » ; I-II, q. 94, a. 2.

contingent nous soient fournies par l'expérience, le principe de causalité, bâti sur ces idées, appartient à l'ordre des vérités analytiques, nécessaires, métaphysiques. En quel sens le principe de causalité, en tant qu'il est métaphysique, et non pas basé sur l'expérience comme sur son motif propre, doit-il se dire : principe connu par lui-même? Telle est la question à résoudre. Ecoutons d'abord les enseignements de saint Thomas sur les vérités « *per se notae* ».

Il nous dit tout d'abord que la proposition connue par elle-même est celle dont le prédicat entre dans la *définition* du sujet [1]). Plus souvent il préfère la formule : celle dont le prédicat est inclus dans la notion *(ratio)* du sujet, appartient à cette notion [2]).

Nous avons expliqué plus haut comment dans le principe de causalité le prédicat n'est pas un élément constitutif de l'essence du sujet, n'entre donc pas dans sa définition, mais exprime une propriété conséquente à cette nature. Nous ne pouvons donc trouver ici la raison pour laquelle ce principe est *per se notum*. Dès lors, il serait naturel de nous opposer la définition du principe connu par lui-même, donnée ici en premier lieu par saint Thomas : d'après cette définition, le principe de causalité n'est pas, semble-t-il, *per se notum*, puisque le prédicat n'entre pas dans la définition du sujet. Nous répondrons que saint Thomas enseigne bien que la proposition dont le prédicat fait partie de la définition du sujet ou s'identifie avec ce sujet, est certainement connue par elle-même, mais il ne s'ensuit point que, pour lui, il n'existe point d'autres propositions *per se notae*. Il cite un cas d'une proposition de ce genre, il ne les cite pas tous. Car, même là où, expliquant la proposition *per se nota*, il déclare que c'est celle dont le prédicat est inclus dans la *définition* du sujet, il ne parle pas de la proposition connue par elle-même comme si celle-ci était exclusivement celle dont le prédicat entre dans la définition du sujet ; les exemples qu'il ajoute montrent bien qu'il admet comme proposition connue par elle-même celle dont le prédicat exprime une propriété nécessaire conséquente à la nature du sujet. Pareille propriété aussi peut être considérée comme « ce qui appartient, en quelque façon, à la définition du sujet ». Pour s'en convaincre, il suffira de considérer attentivement le texte du

1) « Propositiones per se notae sunt, quae statim notis terminis cognoscuntur. Hoc autem contingit in illis propositionibus, in quibus praedicatum ponitur in definitione subjecti, vel praedicatum est idem subjecto »; *Metaph.*, L. IV, lect. 5; Cfr. *C. G.*, L. I, c. 11, n. 3.

2) I^a P., q. 2, a. 1 ; I-II, q. 94, a. 2 ; *de Ver.*, q. 10, a. 12.

livre IV du Commentaire sur la *Métaphysique*, cité plus haut : après avoir déclaré que la proposition connue par elle-même est celle dans laquelle le prédicat trouve place dans la définition du sujet ou est identique au sujet, l'auteur cite deux exemples de propositions connues par elles-mêmes : le tout est plus grand que la partie, et, deux choses égales à une même troisième sont égales entre elles. Il est clair que dans ces deux propositions le prédicat exprime une relation, relation de grandeur et relation d'égalité ; or, la relation de grandeur par rapport à la partie n'est pas la définition du tout ou n'entre pas même dans cette définition ; la relation d'égalité de deux choses entre elles n'entre pas dans la définition de deux choses égales à une même troisième [1]). Ces relations sont en réalité des propriétés du sujet, et des propriétés tellement connexes avec lui, que les nier reviendrait à nier le sujet lui-même. Nier par exemple que c'est une propriété du tout d'être plus grand que la partie, équivaut à nier le tout. Or, nous l'avons déjà montré, d'après saint Thomas, dans le principe de causalité le prédicat exprime une relation, nécessairement inhérente à la nature du sujet, à tel point que celle-ci est détruite par la négation du prédicat. Ce principe sera donc, dans la doctrine du saint Docteur, connu par lui-même, et cela au même titre que les vérités : le tout est plus grand que la partie, deux choses égales à une même troisième sont égales entre elles.

On arrivera à la même conclusion si l'on considère un autre exemple de vérité connue elle-même, qui revient fréquemment sous la plume de saint Thomas : l'ange n'est pas dans un lieu [2]), vérité qu'il dit connue par elle-même, et cela, pour les philosophes. Etre dans un lieu, c'est-à-dire être circonscrit par les dimensions d'un corps ambiant, c'est le propre du corps, de la substance quantitative,

1) Le Cardinal Toletus a compris ainsi la pensée de saint Thomas ; dans son ouvrage : *In summam theologiae S. Thomae Aquinatis enarratio*, T. I (in I. P., q. II, a. 1); Romae, 1869, p. 62 : « Quod si dicas S. Thomam dicere propositionem, in qua praedicatum est de essentia subjecti, esse per se notam nobis, si extrema nota fuerint simul ; dico : quamvis S. Thomas id dicat, non tamen ob id dixit omnem per se notam esse talem, ut praedicatum sit de essentia subjecti. Nam clarum est, quod esse majus, quum sit relatio, non est de essentia totius vel magnitudinis. Unde S. Thomas tantum loquitur iuxta suum propositum, quod propositio immediata erit per se nota nobis, si ita fuerint extrema nota, ut ex ipsorum sola cognitione assentiamus ipsi ».

2) « Quaedam vero propositiones sunt per se notae solis sapientibus, qui terminos propositionum intelligunt quid significent : sicut intelligenti, quod angelus non est corpus, per se notum est, quod non est circumscriptive in loco » ; I-II, q. 94, a. 2 ; cfr. *de Ver.*, q. 10, a. 12 ; I. P., q. 2, a. 1.

l'incapacité d'être ainsi circonscrit et mesuré sera conçue par le philosophe comme une propriété nécessaire de la substance spirituelle, de même que la capacité d'être circonscrit sera conçue comme une propriété nécessaire de la substance corporelle. Celui qui comprend le terme : ange, voit immédiatement que le fait d'être compris sous des dimensions est incompatible avec la nature de la substance spirituelle, à telle enseigne qu'unir ces deux idées c'est affirmer une contradiction ; de même, qui comprend le terme : corps, aperçoit immédiatement que la propriété qui lui permet d'être circonscrit par d'autres corps suit nécessairement la nature de cette substance : et cependant ni la capacité ni l'incapacité de tomber sous des mesures quantitatives n'entrent dans la définition de ces sujets, si l'on prend ces définitions dans leur sens strict. Pourtant si je dis : l'ange n'est pas dans un lieu, j'énonce une proposition *per se nota*. Il en est de même du principe de causalité. Il faut en conclure que lorsque saint Thomas définit la proposition *per se nota* : celle dont le prédicat est inclus dans la définition du sujet, il n'entend point définir ainsi toute proposition *per se nota*.

Le plus souvent saint Thomas définit la vérité connue par elle-même : celle dont le prédicat appartient à la *notion* (ratio) du sujet, est inclus dans la *notion* de celui-ci ; encore une fois, il pourrait sembler à première vue, que, cette définition une fois admise, le principe de causalité n'est pas connu par lui-même. C'est à tort cependant qu'on en arriverait à cette conclusion. Ou bien saint Thomas entend par « *ratio* » du sujet la définition de celui-ci, et dans ce cas, nous venons de le voir, il cite un exemple de vérité connue par elle-même, sans vouloir nier qu'il y a d'autres propositions « per se notae », dont le prédicat n'appartient pas à la définition du sujet ; ou bien, comme nous l'avons admis plus haut avec Sylvius, il prend le mot *ratio* dans une signification plus large, comprenant par là non seulement ce qui appartient à l'essence du sujet, mais encore ce sans quoi l'intelligence de cette essence est impossible. Telle paraît bien avoir été la pensée du saint Docteur. Qu'on prenne par exemple sa définition de la vérité connue par elle-même, qu'il nous donne dans la *Somme* (I-II, q. 94, a. 2) : il commence par dire qu'une proposition est connue par elle-même, dès que le prédicat appartient à la notion du sujet. Cela se vérifie tout d'abord lorsque le prédicat entre dans la définition du sujet, comme dans la proposition : l'homme est raisonnable. Mais cela se vérifie encore, lorsque le prédicat exprime une relation, consécutive et inhérente à la nature du sujet ; nous pouvons le conclure des exemples allégués par saint Thomas : le tout est plus grand que sa partie, deux choses

égales à une même troisième sont égales entre elles. Le principe de causalité appartient à cette seconde classe de propositions connues par elles-mêmes.

Il ne sera pas inutile de noter les deux points suivants : d'abord, ce qui fait qu'une proposition est dite connue par elle-même, c'est le lien intime qui unit le prédicat au sujet, dans le sens que nous venons d'expliquer. Ce qui fait en outre qu'une proposition est connue par elle-même par rapport à nous, c'est sa cognoscibilité directe, immédiate, sans autre moyen terme, par la seule appréhension de ses termes [1]). Cela ne veut point dire qu'il n'y a aucune proposition de ce genre qui puisse être démontrée ; toute démonstration ne doit pas être exclue ici, comme on le voit dans le cas de la proposition : l'ange n'est pas dans un lieu. *A fortiori* n'y a-t-il pas lieu d'exclure la réduction à l'absurde, comme on le voit dans le cas du principe de causalité. Un autre caractère qui convient à la proposition connue par elle-même, c'est d'être un principe. Un principe, en effet, est une vérité dont la connaissance est pour nous la source de la connaissance d'une autre chose, virtuellement incluse dans la vérité principe [2]). Qui ne voit que ce caractère s'applique éminemment au principe de causalité, principe que nous appliquons constamment pour étendre nos connaissances. Il n'est pas requis dans un principe connu par lui-même que nous puissions déduire la notion du prédicat du contenu du sujet : il suffit que la simple considération des termes (sujet et prédicat, quelle que soit leur origine) nous fasse voir immédiatement leur convenance ou leur non-convenance [3]). Or, quelle que soit la source d'où nous avons tiré le concept d'être contingent et celui de cause, la claire vue du contenu de ces concepts nous fait conclure immédiatement que l'être contingent a besoin d'une cause.

Conclusion : le principe de causalité ne saurait être nié sans contradiction. Même si nous admettions que le principe de raison suffisante ne saurait se prouver sans qu'on le présuppose implicitement, il n'en resterait pas moins vrai que l'affirmation d'un être

1) « Illa per se nota esse dicuntur, quae, statim, notis terminis, cognoscuntur » (*C. G.*, L. I, c. 11) ; « Ea quae per se nota nobis sunt, efficiuntur nota statim per sensum, sicut visis toto et parte, statim cognoscitur quod omne totum est majus sua parte sine aliqua inquisitione » (*I Sent.*, D. 3, q. 1, a. 2). D'où il suit que pour les bienheureux, qui voient intuitivement l'essence divine, la proposition : Dieu est, est connue par soi (*C. G.*, L. I, c. 11 ; *de Ver.*, q. 10, a. 12).

2) « Deus est in quo omnia cognoscuntur, non ita quod alia non cognoscantur nisi eo cognito, sicut in principiis per se notis accidit » ; *C. G.*, L. I, c. 11.

3) Cfr. Kleutgen, *Philos. der Vorzeit*, B. I, p. 497 ; Münster, 1860.

sans raison suffisante, et en particulier d'un être contingent sans cause, serait une contradiction réalisée. Cette dernière vérité surtout est importante.

En outre le principe de causalité est analytique, connu par lui-même et par rapport à nous. Comme ce principe est le fondement sur lequel nous pouvons et devons bâtir l'édifice de notre connaissance de Dieu et de ses attributs, il est souverainement important d'en établir la nature, la nécessité et la portée.

J. Bittremieux.

XIV

UNE AGRÉGATION A L'INSTITUT SUPÉRIEUR DE PHILOSOPHIE

Le mardi 22 juin 1920 a eu lieu à l'Institut Supérieur de Philosophie, la soutenance d'agrégation du R. P. Kremer, C. SS. R., professeur de philosophie au collège des Rédemptoristes à Beauplateau. Il y avait sept ans que pareille solennité académique s'était célébrée, pour la dernière fois, dans la salle historique des promotions, au cœur des « Halles » vénérables détruites par les Allemands en 1914. La cérémonie dut se faire à l'Institut, dans la salle des conférences, sans la pompe d'autrefois. Ce n'en fut pas moins une manifestation frappante de résurrection. L'Université attend toujours les réparations matérielles que tant de voix lui ont promises; elle reprend, malgré les difficultés, sa vie scientifique.

La dissertation présentée par le R. P. Kremer pour l'obtention du grade d'agrégé, a pour titre *Le néo-réalisme américain* (1 vol. 8°, x-310 pp. Louvain, Institut Supérieur de Philosophie, 15 fr.). Elle traite d'une façon complète et magistrale un sujet presque entièrement neuf pour le public de langue française et pour le lecteur thomiste.

Comment l'Amérique s'est-elle arrachée à la tutelle de la pensée européenne? Comment, d'une première forme de philosophie nettement américaine, qui était le pragmatisme, a-t-elle passé à la forme nouvelle que constitue le néo-réalisme? A ces questions, dont il est superflu de souligner l'intérêt tout actuel, le P. Kremer

répond dans les premiers chapitres de son livre. Il retrace l'évolution qui a donné naissance au mouvement nouveau, il le montre s'affirmant et se précisant graduellement en opposition avec l'idéalisme d'abord, avec le pragmatisme ensuite. Il le fait, appuyé sur une information très complète et avec l'heureux souci de n'en montrer que ce qu'il faut pour éclairer le lecteur. De même il expose les nuances multiples qu'a prises le néo-réalisme chez ses divers représentants. Malgré toute la sobriété de ces renseignements, le tableau qu'ils dessinent apparaîtra au lecteur quelque peu complexe; à vrai dire, il ne pouvait être simplifié davantage sans cesser d'être vrai, les nouvelles formes de pensée que ce livre étudie, n'ont rien de la philosophie « littéraire » du siècle dernier, elles sont difficiles, elles ont une allure minutieuse et technique qui dépasse de loin le style « scolastique » le plus rébarbatif. Le mérite n'est donc pas ordinaire d'avoir dégagé de cet épais maquis les lignes générales d'un courant philosophique.

Ces lignes générales, au terme de l'enquête, ressortent très nettes. Attitude générale respectueuse du donné ; en particulier épistémologie objectiviste et réaliste, nettement opposée à l'idéalisme ; sans doute, les formules sont parfois divergentes et même, en apparence, contradictoires, l'auteur croit pouvoir les interpréter de manière à les ramener à une intention commune. Quant aux origines du mouvement, sans exclure les ascendances allemandes représentées par Avenarius et Mach, il les cherche surtout dans l'empirisme anglais.

Réalisme et objectivisme, ce sont bien au fond les tendances péripatéticiennes auxquelles on revient. Mais on y met quelque excès que l'auteur a soin de relever, encore que certaines outrances d'expression puissent recevoir une interprétation bénigne. Ainsi, avec l'objectivité la plus consciencieuse et la modestie la plus sympathique il esquisse le jugement de notre école sur ce mouvement né d'hier et dont l'importance ne fait que croître dans les universités d'Amérique.

Le lecteur thomiste lira avec le plus vif intérêt l'exposé des critiques très fortes et très ingénieuses que l'école nouvelle a dressées contre l'idéalisme, il verra s'effondrer définitivement cet argument fondamental de l'idéalisme auquel elle a donné le nom bizarre de « prédicament égo-centrique » : tout ce qui est connu est dans le sujet. Il verra ensuite comment le réalisme, à son tour, n'est pas sans rencontrer quelques difficultés dans le problème de la vérité et de l'erreur. Il assistera avec curiosité aux tentatives étranges de quelques auteurs qui semblent vouloir supprimer la

conscience. Le « monisme épistémologique » — autre expression curieuse du vocabulaire néo-réaliste, — lorsqu'on le pousse jusque-là, aboutit à un matérialisme malencontreux. Mais ordinairement, ainsi que le marque l'auteur, il signifie une chose beaucoup plus acceptable et se ramène à cette idée toute traditionnelle que nous connaissons les choses directement et non point quelque terme subjectif.

On pensera volontiers avec le P. Kremer que la « phobie » des substances a empêché le néo-réalisme de donner au problème de la conscience une solution satisfaisante. On reconnaîtra également que l'école américaine n'a point résolu l'antinomie éternelle de l'intelligible et du sensible. Ainsi, de toutes parts, on se trouvera amené à chercher avec l'auteur, dans la doctrine thomiste, des notions qui compléteraient heureusement et harmonieusement les résultats de ces réflexions. Ces notions sont plutôt indiquées que longuement développées : elles sont connues, il s'agissait de marquer leur intérêt et de fixer le point d'incidence où elles peuvent éclairer la voie de la pensée contemporaine.

Au début de la séance, M. le professeur Noël, commis avec M. le professeur Balthasar à l'examen de la dissertation par le Conseil de l'Ecole Saint-Thomas, fit de ce beau travail l'éloge qu'il méritait. Il chicana quelque peu le défendant au sujet de l'originalité et des ascendances du néo-réalisme, puis encore au sujet de sa sincérité en tant précisément que réalisme. Après qu'il eut répondu de la meilleure façon à ces difficultés, la discussion s'ouvrit sur les cinquante thèses « ex universa philosophia », présentées selon la tradition. M. Edgar Janssens, professeur à l'Université de Liége, recherche la part exacte de la volonté dans nos certitudes. Le R. P. Roland-Gosselin, professeur au Collège Dominicain du Saulchoir, revient encore à la question fondamentale des rapports de l'objet réel et de la conscience. Le R. P. Charles, professeur au Collège majeur des Jésuites à Louvain, discute la formule du principe de causalité. Pendant cette longue séance, le P. Kremer fait montre d'autant d'aisance que de profondeur dans le maniement des concepts les plus délicats de la philosophie thomiste.

Enfin, avec les rites d'usage, Monseigneur le Recteur procède à la collation du grade d'Agrégé à l'Ecole Saint-Thomas, clôturant ainsi cette belle séance qui inaugure brillamment une nouvelle période dans l'activité scientifique de notre Institut.

L. Noël.

COMPTES RENDUS.

Georges Legrand, *Précis d'Économie sociale*. Deuxième édition entièrement refondue, 225 pages. — Dewit, Beauchesne, Duculot; 1920.

Il faut commencer et terminer la lecture d'un ouvrage par la préface : commencer, pour savoir dès l'abord ce que l'auteur promet; terminer, pour contrôler s'il a tenu parole. Et le meilleur éloge qu'on puisse faire d'un livre, après lecture, est de dire qu'il réalise ce qu'il annonce.

C'est l'éloge très sincère que je suis heureux d'adresser à M. Georges Legrand pour son excellent *Précis d'Économie sociale*. Son mérite est d'autant plus rare que ses promesses étaient plus grandes et, je dirais, plus audacieuses. « C'est l'organisation sociale dans son intégralité, écrit-il dans son avant-propos, que nous avons en vue, et non pas seulement l'organisation économique. De là, la place importante réservée aux notions concernant la société, la société religieuse, la société familiale, la société civile, la population, le travail. Les données et les discussions relevant de la science économique pure ne sont évoquées qu'accidentellement et en quelques mots ; ainsi en est-il des notions de valeur, de rente, de la loi de l'offre et de la demande, etc. Nous y arrêter plus longuement, c'eût été risquer de rompre l'unité de notre plan : l'organisation sociale, les institutions, tel est l'objet essentiel de notre traité ».

M. G. Legrand élargit donc le cadre de l'économie politique pour y inclure l'étude des questions philosophiques qui sont à la base des institutions économico-sociales. Préoccupé de sociologie, de droit naturel, de religion, il a cherché et il est parvenu à tracer en raccourci tout le plan de la cité humaine et à en marquer, d'un dessin ferme, les assises principales.

On s'étonne qu'une matière si ample, présentée avec tant d'exactitude et enrichie de si nombreux aperçus, puisse tenir en 225 pages. Cette concision est le fruit du long enseignement, du travail consciencieux de l'auteur et des remaniements successifs qu'il a fait subir à l'exposé de sa pensée.

Le manuel qu'il offre aux étudiants répond parfaitement à son désir « d'ouvrir des horizons devant les yeux de ceux qui abordent l'économie sociale et de leur donner le goût de l'étude et des recherches personnelles ».

Les indications bibliographiques judicieusement triées contribueront efficacement à ce résultat.

Nous souhaitons à cette seconde édition le succès qui a couronné la première.

VAL. FALLON, S. J.

Der kritische Realismus Oswald Külpes und der Standpunkt der aristotelisch-scholastischen Philosophie. Sonder-Abdruck aus *Philosophisches Jahrbuch*, 1916. *Grundsätzliches und Kritisches zu neuen Schriften über Thomas Von Aquin,* von D[r] MARTIN GRABMANN, Professor an der Universität Wien. Sonder-Abdruck aus der *Theolog. Revue*, 16[er] Jahrg., 1917.

La première étude est le développement d'un discours tenu à l'« Oesterreichische Leogesellschaft ». L'œuvre du professeur Oswald Külpe, décédé à Noël en 1915, à Munich où, depuis 1913, il remplaçait Th. Lipps, s'y trouve exposée dans ses lignes maîtresses.

Nous avons été heureux de constater que M. Grabmann, que nous connaissions comme un patient historien du moyen âge, comme un infatigable chercheur de sources littéraires, comme un prudent et perspicace paléographe, se révèle ici comme un philosophe bien au courant de la pensée contemporaine.

En face du réalisme critique de Külpe, le réalisme aristotélico-thomiste est mis en vive lumière. L'abondante documentation révèle toujours l'historien. Nous serons d'ailleurs des derniers à nous en plaindre.

Dans la seconde étude (55 pp.) M. Grabmann expose les résultats des recherches récentes au sujet de la pensée de saint Thomas d'Aquin, et du milieu où fut jeté ce germe fécond de vie supérieure.

Il nous a été particulièrement agréable d'entendre à plus d'une reprise (pp. 26-28-42-43), l'auteur de ce bulletin critique regretter l'omission dans les livres analysés d'études importantes qui ne sont pas écrites en allemand.

N. BALTHASAR.

D[r] J. V. DE GROOT, *Denkers over ziel en leven :* De H. Thomas van Aquino en de nieuwe biologie. — René Descartes. — Boerhaave. — Maine de Biran. — Lacordaire. — Un vol. in-8° carré de

VIII-345 pp. — P. Brand, Bussum ; L. J. Veen, Amsterdam, 1917. — Prix : Fl. : 4,25.

L'auteur a réuni dans ce volume plusieurs études qui toutes, à des points de vue divers, se rattachent à la philosophie de la vie. La première est consacrée à la philosophie biologique : le savant professeur de l'Université d'Amsterdam y rappelle les faits fondamentaux de la vie végétative et les dernières découvertes de la science dans ce domaine, en vue de faire ressortir la supériorité de la théorie thomiste sur les explications purement mécaniques de ces phénomènes, aussi bien que sur les théories vitalistes et néo-vitalistes modernes. — Les deux longues études sur Descartes et Maine de Biran contiennent un exposé historique et critique, fort bien documenté, des vues de ces penseurs sur la nature de l'homme en général et en particulier de leur conception du spiritualisme; on y suit pas à pas la genèse de leurs théories, mises en rapport avec le développement psychologique de leurs auteurs et les influences diverses qu'ils subirent au cours de leur carrière. — Dans Herman Boerhaäve nous apprenons ensuite à connaître, à côté du physiologiste éminent, un esprit ouvert aux problèmes d'ordre philosophique et professant dans le domaine de la psychologie un spiritualisme repris en grande partie de Descartes, mais tempéré dans le sens des doctrines traditionnelles par le bon sens du savant, respectueux avant tout des faits et de l'expérience. — Quelques pages émues sur la vie de l'âme dans et d'après Lacordaire terminent cet intéressant volume, qui ne le cède guère à celui que le P. De Groot a consacré à divers grands penseurs du XIXe siècle (Voir le numéro de mai, p. 250). Un bon index alphabétique en rend la consultation aisée.

A. Mansion.

Dr. philos. Nic. Kaufmann, Professor der Philosophie an der theologischen Fakultät in Luzern. *Elemente der Aristotelischen Ontologie,* mit Berücksichtigung der Weiterbildung durch den hl. Thomas von Aquin und neuere Aristoteliker. Leitfaden für den Unterricht in der allgemeinen Metaphysik. Zweite verbesserte Auflage. Un vol. in-8° de 174 pp. — Lucerne, Räber, 1917.

Nous ne nous attarderons pas à faire l'éloge de cet ouvrage dont la première édition fut accueillie avec faveur en 1897 et valut à l'auteur, avec d'autres de ses travaux philosophiques, le doctorat *honoris causa* de l'Institut supérieur de Philosophie de Louvain (1899). Rappelons-en plutôt rapidement le but et la méthode. Comme le titre du livre l'indique, on ne s'est pas borné à y exposer

la théorie de l'être au point où Aristote l'avait laissée, mais on y a joint les développements que l'ontologie péripatéticienne a pris au cours des siècles surtout grâce aux travaux de saint Thomas d'Aquin, tout en demeurant fidèle d'ailleurs à l'esprit et aux principes du Stagirite. Toutefois l'originalité du présent traité se trouve dans le souci constant de remonter aux sources premières : soit dans le texte, soit dans les notes, on est mis continuellement en rapports avec les expressions originales et la pensée authentique d'Aristote. Il est facile, dès lors, pour un lecteur averti, de voir où s'arrête la théorie du Stagirite, où commencent les développements dus à ses disciples : les citations de saint Thomas, les références à ses œuvres ou à celles d'auteurs plus récents l'indiquent immédiatement. — Dans cette édition augmentée et améliorée, M. Kaufmann a remanié la disposition de son traité. Dans la première partie il expose le contenu de la notion d'être, les lois suprêmes, les formes diverses et les propriétés transcendantales de l'être. La deuxième partie est une étude approfondie des divisions de l'être : acte et puissance, acte pur et acte mélangé de puissance, catégories. Enfin la troisième et dernière partie traite des causes de l'être et du principe de causalité.

A. Mansion.

Dr J. M. Fraenkel, *Aristoteles' Zielkunde.* Met een inleiding, korte overzichten en verklarende aanteekeningen. Un vol. in-12 de 140 pp. — Wolters, Groningen, Den Haag, 1919. Prix : Fl. 2,40.

Nous saluons avec plaisir cette nouvelle traduction du *Traité de l'âme.* L'auteur l'a fait précéder d'une introduction de 34 pages, où il s'efforce tout d'abord de donner une appréciation équitable et motivée de la philosophie d'Aristote et de ce traité en particulier. En somme, on peut considérer ses conclusions, venant d'un disciple de Hégel, comme assez satisfaisantes. Suit un résumé de l'ouvrage d'Aristote (en passant, p. 17, l'auteur en vient à confondre la définition de la *nature* avec celle de l'*âme*, en oubliant que cette dernière implique un rapport aux êtres naturels *organisés*). M. Fraenkel consacre encore dix pages fort soignées aux termes techniques principaux de la philosophie aristotélicienne, dont il est fait usage dans le *De Anima.* L'article ἐντελέχεια est surtout bien traité. Mais nous ne pourrions souscrire au parallélisme absolu qu'il met entre le τί ἐστι et le κοῖλον (p. 26), ni à l'identification exclusive des φυσικὰ σώματα avec les éléments (pp. 29, 31), ni enfin aux interprétations plus ou moins teintées d'hégélianisme de *De Anim.*, 432

a 2 et de *Metaph.*, 1074 b 34, 1072 a 30, 1039 a 7 (pp. 28, 30, 31, 33-34). — La traduction nous paraît en général exacte et consciencieuse ; elle suit le texte de près ; de cette façon le danger d'y glisser des interprétations tendancieuses est écarté, autant que possible. Quelques notes au bas des pages viennent éclaircir les passages les plus difficiles. L'auteur a divisé tout le traité en paragraphes assez courts ; en tête de chacun d'eux il a mis un résumé de quelques lignes. Sauf l'indication des pages et des lignes de l'édition Bekker au début de ces paragraphes, il n'y a aucun numéro d'ordre, qui en indique la suite. De la division traditionnelle en chapitres, aucune trace. On peut regretter aussi l'absence d'une table analytique et de tout index alphabétique. La valeur de l'ouvrage aurait justifié sans aucun doute le travail supplémentaire qu'auraient demandé ces additions.

A. Mansion.

CHRONIQUE.

Ouvrages nouveaux. — M. Juan Zaragüeta, docteur de l'Institut de Louvain et professeur de philosophie à Madrid, a été reçu le 20 Juin 1920, comme membre de l'Académie des sciences morales et politiques de Madrid. Dans son discours de réception il a choisi comme sujet : *Contribucion del Lenguaje a la Filosofia de los Valores.*

M. Eduardo Sanz y Escartin a fait la réponse d'usage. Un beau volume réunit les deux discours (Madrid, 1920).

— Notre excellent collaborateur, M. Edgar Janssens, professeur à l'université de Liége, prépare un ouvrage sur *La morale de l'impératif catégorique et la morale du bonheur.* On y trouvera trois études étendues sur les sujets suivants : 1° La morale de Kant. 2° Devoir et bonheur selon Kant. 3° Le problème de l'intuition morale et la doctrine de l'impératif catégorique. — L'ouvrage paraîtra en octobre 1920, dans la Bibliothèque de l'Institut.

Du même auteur, une brochure sur *La question du juste prix* (Bruxelles, Société d'études religieuses). En ces temps troublés, où on assiste au renversement des valeurs morales, il était intéressant de rappeler les principes qui dominent la solution de cette délicate question.

— Vient de paraître : *L'œuvre d'Art et la Beauté.* Conférences philosophiques faites à la Faculté des Lettres de Poitiers en 1915, par M. De Wulf, professeur à l'Université de Louvain. L'ouvrage comprend les chapitres suivants : Chap. I. Notions et méthodes. — Chap. II. La genèse de l'œuvre d'art. — Chap III. Subjectivisme et objectivisme : § 1. Art et beauté ; § 2. L'Einfühlung ; § 3. L'esthétique sociologique ; § 4. L'esthétique humaniste ou pragmatiste ; § 5. Retour à l'objectivisme. — Chap. IV. L'ordre artistique. — Chap. V. Le beau dans la nature. — Chap. VI. L'impression d'art : § 1. La perception d'art ; § 2. L'émotion d'art. — Chap. VII. Les finalités artistiques. — Chap. VIII. L'esthétique du XIIIe siècle : Problèmes métaphysiques. — Chap. IX. L'esthétique du XIIIe siècle : Problèmes psychologiques. — Chap. X. L'esthétique grecque et l'esthétique médiévale.

Pour paraître en octobre : *Civilization and Philosophy in the Middle Ages*, Vanuxem Lectures faites à l'université de Princeton en avril 1920, par M. De Wulf, professeur à Louvain et à Harvard. Ch. I. Introduction. — Ch. II. Survey of civilization in the twelfth century. — Ch. III. The civilization as reflected in philosophy. — Ch. IV. The great awakening of philosophy in the thirteenth century. — Ch. V. Unifying and cosmopolitan tendencies. — Ch. VI. Optimism and impersonality. — Ch. VII. Scholastic philosophy and the religious spirit. — Ch. VIII. Intellectualism. — Ch. IX. A pluralistic conception of the world. — Ch. X. Individualism and social philosophy. — Ch. XI. The theory of the state. — Ch. XII. The conception of progress. — Ch. XIII. Philosophy and national temperament in the thirteenth century. — Ch. XIV. Epilogue. Publié par Princeton University Press (Princeton U. S.).

— M. Jacques Maritain, professeur à l'Institut catholique de Paris, a fait paraître le premier fascicule de ses *Eléments de philosophie*, contenant l'*Introduction à la philosophie* (un vol. in-8° de 214 pp., chez Téqui). Conçue dans un esprit très large et très traditionnel en même temps, cette introduction constitue à elle seule une œuvre très personnelle, qui ne manquera pas d'attirer l'attention de tous les amis de la philosophie.

— Table des matières de l'ouvrage de M. Kremer sur le *Le Néo-réalisme américain :*

Chap. I. L'évolution réaliste de la Philosophie américaine. — Chap. II. La critique de l'idéalisme. — Chap. III. Réalisme et Pragmatisme. — Chap. IV. Le programme de l'Ecole nouvelle. — Chap. V. L'épistémologie et ses preuves. — Chap. VI. Le problème de la vérité et de l'erreur. — Chap. VII. La théorie des valeurs. — Chap. VIII. L'originalité du Néo-réalisme.

Publications periodiques. — Nous avons reçu les deux premiers fascicules de la revue romaine *Gregorianum*. Nous y relevons les études suivantes intéressant la philosophie : Card. L. Billot : *De Deo prima causa efficiente, exemplari et finali universi*. — A. Vermeersch : *De mendacio et necessitatibus commercii humani* (avec des éclaircissements et des discussions sur certains points spéciaux dans le 2e fasc.). — P. Geny : *Metafisica ed esperienza nella cosmologia*. — C. Goretti Miniati : *Coscienza e fatti psichici*. — A. Garagnani : *Immobilità e progresso nella filosofia scolastica*.

— Depuis quelques mois paraît à Pérouse sous la direction de A. Bonucci, professeur à l'Université de Sienne, la *Rivista trimestrale di studi filosofici e religiosi*. Le but des fondateurs de la revue est de faire naître une collaboration intime entre ceux qui s'intéressent aux études philosophiques et ceux qui s'adonnent aux études religieuses, « la philosophie et la religion étant les expressions suprêmes de la tendance vers l'Absolu, propre à l'âme humaine ». D'autre part, ajoute-t-on, la religion ne peut prendre pleinement conscience d'elle-même sans cette connaissance supérieure en laquelle s'unifie toute expérience et qui constitue la philosophie ; celle-ci à son tour se renie elle-même, quand elle oublie la réalité de l'expérience religieuse, de toute expérience celle qui se rapproche le plus de la philosophie (Programme de la revue). — Le point de vue auquel se placent les promoteurs de la revue, exclut évidemment l'adhésion à une religion positive nettement définie.

— L'Italie s'est enrichie d'une publication nouvelle consacrée aux études psychologiques, l'*Archivio italiano di Psicologia*, dirigé par MM. F. Kiesow et A. Gemelli, professeurs à l'Université de Turin, avec la collaboration des professeurs V. Benussi (Padoue), L. Botti (Turin), C. Colucci (Naples), S. de Sanctis (Rome), E. Morselli (Gênes) et M. Ponzo (Turin). L'*Archivio* est destiné à réunir les travaux de psychologie dispersés autrefois dans les actes des Académies, les revues étrangères et les revues traitant de matières connexes. « La psychologie, lisons-nous dans le programme esquissé par la direction, est pour nous une science : ses méthodes sont l'observation et l'expérimentation. Ces points fondamentaux une fois fixés, nous faisons nôtres les larges frontières, que la psychologie a désormais conquises et que les travailleurs contemporains lui ont assignées ; dans ces frontières sont comprises la psychologie expérimentale, la psychophysique dans le sens le plus large du mot, la psychologie différentielle, la psychologie des peuples, la psychologie comparée, l'histoire de la psychologie, etc. ». L'*Archivio* se publie

sans date fixe en volumes comprenant quatre fascicules (Rédaction et administration au laboratoire de psychologie expérimentale de l'Université de Turin). Les deux premiers fascicules datés du 20 juillet 1920 (202 pages in-8°) contiennent les études et communications suivantes : *Au lecteur* (La direction). — *Observations sur le rapport entre deux objets vus séparément par les deux yeux* (F. Kiesow). *Recherches sur l'attention* (A. Gemelli et A. Galli). — *Recherches expérimentales d'après la méthode du labyrinthe* (Vera Roncagli). — *L'expression des intervalles musicaux* (G. A. Elrington). — *Observations psychologiques sur l' « extrémité »* (Luigi Botti). — *Un phénomène représentatif central* (F. Kiesow). — *Une expérience oubliée* (F. Kiesow). — *La perception de la position de notre corps et de ses déplacements* (A. Gemelli, G. Tessier et A. Galli). — *L'application des méthodes psychologiques à l'étude de l'esthétique* (A. Gemelli). — *Notes.* — Un coup d'œil jeté sur ce programme et ces travaux suffit à nous faire voir que les études psychologiques en Italie ont désormais un organe autorisé et bien vivant. Souhaitons-lui longue vie et féconde carrière.

Congrès. — D'après l'*Archivio italiano di Psicologia*, le troisième congrès de la Société italienne de psychologie a dû tenir ses assises à Naples en juillet dernier. Le professeur César Colucci, de l'Université de cette ville, en était l'organisateur désigné.

— Le congrès de Philosophie — qui devait se réunir à Londres en 1915 — se tiendra du 24 au 27 septembre prochain à Oxford. Y prendront part : The American philosophical Association ; The Aristotelian Society ; The British Psychological Society ; The Mind Association ; The Oxford University Philosophical Society ; la Société Française de philosophie. Pourront assister aux réunions les membres de ces Sociétés et les personnes qui se feront présenter. Les communications présentées au congrès seront publiées dans les *Proceedings* de l'Aristotelian Society, le *British Journal of Psychology*, le *Mind* et le *Hibbert Journal.*

SOMMAIRE

OUVRAGES ANALYSÉS DANS LE PRÉSENT NUMÉRO.

Les abonnés de l'étranger sont priés de faire parvenir un mandat-poste de 12 francs

REVUE NÉO-SCOLASTIQUE DE PHILOSOPHIE

PUBLIÉE PAR LA SOCIÉTÉ PHILOSOPHIQUE DE LOUVAIN

FONDATEUR : S. E. LE CARDINAL MERCIER
DIRECTEUR : MAURICE DE WULF



XXIIe ANNÉE | No 88 | NOVEMBRE 1920

LOUVAIN

· INSTITUT · SUPÉRIEUR · DE · PHILOSOPHIE ·

Revue Néo-Scolastique de Philosophie

PARAISSANT TOUS LES TROIS MOIS

(février, mai, août, novembre)

FONDÉE EN 1894 PAR LE **CARDINAL MERCIER**

DIRECTEUR : **Maurice DE WULF,** *Professeur à l'Université*
1, rue des Flamands, Louvain (Belgique).

LA REVUE NÉO-SCOLASTIQUE DE PHILOSOPHIE
PUBLIE DES ÉTUDES ORIGINALES, DES TEXTES INÉDITS, DES BULLETINS BIBLIOGRAPHIQUES, DES ANALYSES ET COMPTES RENDUS, DES CHRONIQUES DE PHILOSOPHIE NÉO-SCOLASTIQUE.

Prix de l'abonnement d'un an, de janvier

BELGIQUE . . .	12 frs
ETRANGER . .	15 »

Prix d'une livraison isolée	*4 fr.*
Années 1894-1896 (épuisées).	
Prix des années 1897-1913, l'année	*6 »*
Années 1914-19 et 1920, l'année	*12 »*

SECRÉTAIRE DE RÉDACTION : **M. A. Mansion,** *Prof. à l'Université*
126, rue de Tirlemont, Louvain.



La *Revue Néo-Scolastique de Philosophie* publiera dans les prochaines livraisons les études suivantes :

A. Pelzer, scrittore à la Bibliothèque Vaticane. — *Un cours inédit d'Albert le Grand par saint Thomas.*

V. Grégoire, professeur à l'Université de Louvain. — *L'évolution.*

XV

L'INDIVIDU ET LE GROUPE

DANS LA

SCOLASTIQUE DU XIIIe SIÈCLE *)

I. — Le principe de la philosophie sociale

La philosophie sociale est la partie de leur édifice doctrinal que les scolastiques ont érigée en dernier lieu. Sans doute, antérieurement au XIIIe siècle, on rencontre des discussions sur des problèmes intéressants et fondamentaux, tels que le sens de la loi naturelle, l'origine divine du pouvoir, les fonctions de l'autorité politique. Ces sujets et d'autres sont abondamment étudiés par Manegold de Lautenbach au XIe siècle et Jean de Salisbury au XIIe siècle [1]. Mais les solutions de ces auteurs ne sont ni harmonisées entre elles, ni introduites dans un système complet de philosophie.

La philosophie sociale du moyen âge ne revêt son caractère synthétique qu'après 1250, lorsque la traduction latine de la *Politique* d'Aristote due à la plume de Guillaume de Moerbeke fut introduite dans la circulation. A ce même

*) Extrait d'un recueil de Vanuxem lectures, faites à l'Université de Princeton en avril 1920. L'ouvrage paraîtra sous le titre : *Civilisation and Philosophy in the 13th century.*

1) Voir R. W. Carlyle and A. J. Carlyle, *A history of mediaeval political theory in the West.* Vol. III. Political theory from the 10th c. to the 13th by A. J. Carlyle. — London, 1916, pp. 100 et ss.

moment la scolastique avait mûri le reste de ses doctrines et on voit surgir de grandes philosophies politiques toutes imprégnées de la mentalité du XIIIe siècle. Non seulement dans leurs Sommes, leurs Commentaires, leurs Questions disputées, mais encore dans des traités spéciaux, les philosophes abordent la série complète des problèmes qui intéressent la vie sociale sous toutes ses formes. C'est le franciscain Guibert de Tournai qui rédige, à la demande de Louis IX, roi de France, un traité *Eruditio regum et principum* ; c'est Gilles de Rome qui écrit un ouvrage similaire pour le fils de saint Louis ; c'est Thomas d'Aquin qui entreprend un traité *de regimine principum*, à l'intention d'un prince de la maison de Lusignan [1]).

Quand nous comparons la philosophie sociale à une aile récemment ajoutée à la construction scolastique, un correctif s'impose. Une philosophie ne s'agrandit pas à la façon d'une maison à laquelle on bâtit une annexe, ou d'une propriété rurale qu'on arrondit par l'acquisition d'un champ voisin. Toute doctrine nouvelle dont elle s'enrichit doit se fondre avec les doctrines existantes dans un tout cohérent. Dès lors l'introduction d'une doctrine nouvelle exige que toutes soient repensées, et que l'harmonie de l'ensemble soit soumise à un contrôle frais.

Chez Thomas d'Aquin, esprit systématique par excellence, la solidarité de la philosophie sociale vis-à-vis des autres doctrines est frappante. Essayons de le faire voir en examinant le principe fondamental qui soutient l'armature de

1) Il résulte d'un manuscrit ancien signalé par Grabmann que Thomas n'a commenté lui-même que les livres I et II et les six premiers chapitres du livre III de la *Politique* d'Aristote (cf. GRABMANN, *Welchen Teil der Aristotelischen Politik hat der hl. Thomas selbst commentiert*, Phil. Jahrb. 1915, pp. 373-5). Le traité *de regimine principum* n'est authentique que pour le livre I et les quatre premiers chapitres du livre II. Même on a soulevé des doutes sur l'authenticité de cette partie attribuée à Thomas par les meilleurs et les plus anciens catalogues (ENDRES, *De regimine principum des hl. Thomas von Aquin*, dans BAEUMKER, *Beiträge Festschrift*, 1913). Mais les raisons invoquées ne sont pas péremptoires, et nous pensons que Thomas est l'auteur du début du *de regimine*. Le reste est inspiré de sa doctrine.

la philosophie sociale de la scolastique, et sur lequel s'appuie la théorie de l'Etat, à peu près comme les étages supérieurs d'une maison reposent sur le rez-de-chaussée.

Ce principe doit être énoncé comme suit : *L'Etat est pour le bien du citoyen, et ce n'est pas inversement le citoyen qui est pour l'Etat.* La thèse et sa formule sont susceptibles d'être élargies et généralisées : toute collectivité — famille, village, cité, province, royaume, empire, monastère, église paroissiale, évêché, ou même chrétienté — est instituée pour le bien des membres, et ce ne sont pas les membres qui sont faits pour le bien de la collectivité.

Les légistes romains, qui discutaient pour le compte des Hohenstaufen ou des rois de France et d'Angleterre, et la pléiade des canonistes, successeurs de Gratien ont agité cette question de principe, non moins que les philosophes. Tous les théoriciens du XIIIe siècle s'intéressent à ce problème dont l'intelligence est capitale pour quiconque veut comprendre la civilisation du XIIIe siècle. Mais les philosophes placent leurs discussions sur un terrain spéculatif que les juristes et les canonistes ignorent, et leurs solutions l'emportent en netteté et en force.

Le principe que « l'Etat ou la collectivité existe pour le service de ses membres et non inversement », en même temps qu'il *soutient* toute la théorie politique et sociale, est lui-même *soutenu.* Il prend appui sur des *assises morales.* A leur tour ces assises morales sont posées sur des fondations plus profondes, invisibles et souterraines, sur des *doctrines métaphysiques,* — si bien que la philosophie sociale repose sur un voûtement à deux étages.

II. — Les fondations morales du principe

Pourquoi donc l'Etat est-il subordonné au bien des citoyens et le citoyen n'est-il pas un instrument au service de l'Etat ? La morale scolastique répond : parce que la

personne humaine est une valeur sacrée, qu'elle est appelée à atteindre un *bonheur*, qui est *son* bonheur.

Esquissons brièvement cette double doctrine que tout homme a une destinée, et que cette destinée est personnelle.

Chacun de nous cherche à atteindre un but; nos activités n'auraient pas de sens si elles ne tendaient à un terme. Si elles ne visaient — consciemment ou non — à réaliser le bien, c'est-à-dire la perfection de celui qui les dépense, quel autre stimulant ou raison pourrait les expliquer? Il en est ainsi non seulement pour l'homme, mais pour tout être de la nature. La finalité de la conduite humaine n'est que l'application de la finalité universelle. *Bonum est quod omnia appetunt.*

Ah! je sais que les hommes cherchent leur bien dans les objets les plus divers, et que beaucoup se trompent. Mais c'est là une question d'application qui ne compromet pas la thèse. Même celui qui va se pendre cède à des inclinations qu'il juge lui convenir. Cela prouve qu'il faut poursuivre son bien à bon escient, là où il se trouve, et non pas se laisser berner par des apparences. L'homme, en effet, à la différence de la pierre qui tombe, ou du fauve qui suit ses instincts, a le privilège de suivre librement ses voies. Dès lors il a le redoutable pouvoir de faire fausse route. Il est aux mains de ses propres conseils. Les philosophes du XIIIe siècle n'ont pas de peine à montrer que ni les richesses, ni les honneurs, ni la gloire, ni la puissance, ni la santé, ni la beauté corporelle, ni le plaisir des sens ne suffisent à former le *bien* de l'homme. Celui-ci est ailleurs : la perfection et le bonheur résultent du déploiement de ce qu'il y a de plus humain, de plus grand en nous, la science et l'amour. La destinée philosophique de chaque homme est de connaître l'univers sensible dans toute sa richesse, et à travers la grande merveille, de connaître et d'aimer le Dieu qui en est l'auteur [1]).

1) Oportet quod (beatitudo) sit optima operatio hominis. Optima autem ope-

Toute destinée est de sa nature *personnelle*. Le bien c'est *mon* bien. Il faut de la vertu, du dressage spirituel pour faire entrer le bien des autres dans le cycle de nos préoccupations. Si vous faites résider le bien dans le plaisir, par exemple, ou dans les honneurs ou dans les richesses, il est évident qu'il s'agit de *mon* plaisir, de *ma* richesse, d'honneurs rendus à *ma* personne, et aucun raisonnement ne pourra vous convaincre à chercher ce bien hors de vous-même. A plus forte raison faut-il reconnaître à la destinée humaine un caractère personnel si elle réside dans le savoir et l'aimer, car rien n'est plus personnel que la science et l'amour.

On peut ajouter que le caractère personnel de la destinée est renforcé par la théologie chrétienne du XIIIe siècle qui reconnaît à chaque âme, rachetée par le Christ, une valeur inestimable et renforce le sens moral de chaque personnalité.

La morale scolastique assigne donc à chaque être humain la recherche d'un bonheur individuel, et il serait aisé de faire voir qu'elle impose à chacun l'obligation de l'atteindre.

Or, abandonné à lui-même, dans un état solitaire, l'individu ne se suffirait pas à atteindre cette fin de science et d'amour. Il serait dépourvu de moyens matériels, de directions intellectuelles, de réconfort moral. Thomas d'Aquin, qui le premier a donné aux théories politiques une consistance philosophique, trouve dans cette impuissance de l'individu à se suffire, s'il vivait seul, l'unique raison d'être de la société.

ratio hominis est quae est optimae potentiae respectu optimi objecti. Optima autem potentia est intellectus etc. THOMAS D'AQUIN, *Summa Theologica*, 1a 2ae, q. 3, art. 5. Comparez à ce texte le début d'un traité anonyme du XIIIe s.: Cum omne desiderii compos et maxime creatura rationalis appetat suam perfectionem, summa vero et finalis perfectio hominis sit in cognitione unius intellectualis veri et in amore unius incommutabilis boni, quod est nosse et amare suum creatorem, et medium praecipue inducens ad cognoscendum et amandum creatorem sit cognitio consideratione operum creatoris... etc. GRABMANN, *Forschungen über die lateinischen Aristotelesübersetzungen des XIII. Jahr.* (Baeumker Beiträge, XVII, 1916, p. 76).

Au début du *Commentaire de l'Ethique à Nicomaque* il écrit : « L'homme est appelé par la nature à vivre en société, car il manque de beaucoup de choses qui sont nécessaires à sa vie et que seul il ne peut se procurer à lui-même. D'où il résulte que l'homme fait naturellement partie d'une collectivité (pars multitudinis) qui lui procure les moyens de bien vivre. Cette aide lui est nécessaire à un double titre. D'abord afin qu'il trouve les choses d'une nécessité primordiale et il les obtient dans la société domestique dont il est membre, car tout homme reçoit de ses parents la vie, la nourriture et l'éducation ; et l'entr'aide des membres de la société leur facilite le pourvoi à la subsistance. A un second titre l'individu est secondé par la collectivité dont il fait partie et où il trouve un bien-être suffisant, afin que non seulement il vive, mais soit nanti de ce qu'il faut pour vivre bien : la société civile seconde l'individu pour les choses du corps en réunissant dans une même cité un grand nombre de métiers qui ne pourraient se rencontrer dans une même famille, et elle lui vient aussi en aide pour sa vie morale... » Il est donc de nécessité naturelle que l'homme vive en société, *naturalis necessitas ;* qu'il aide ses semblables et qu'il en soit aidé, par la division du travail et des professions.

Cette vie sociale comporte des degrés. Il y a des groupements plus ou moins étendus, qui sont logiquement et chronologiquement antérieurs à la société politique. La nature fait naître l'homme dans une famille, *domus*. Plusieurs familles groupées sous un chef forment un *vicus*, un bourg, « dont la mission, dit Dante, est de faciliter un échange de services entre les hommes et les choses » [1]). La *civitas*, cité, continue Dante, est un organisme plus vaste qui permet de « vivre bien et à suffisance », *bene sufficienterque vivere*. Mais à la différence d'Aristote qui s'arrête à la *civitas*, Thomas d'Aquin place, au-dessus, la *province*, et Dante, le *regnum* ou royaume particulier. Peut-être est-il

1) DE MONARCHIA, I, p. XII, t. IV de l'édit. d'ANTONIO ZALTA, Venise, 1758.

permis de voir dans la province les grands fiefs qui s'étaient constitués en unités importantes, comme le duché de Normandie, ou le duché de Brabant avec qui Thomas eut des rapports. Quant aux royaumes particuliers, ils se constituaient sous ses yeux, notamment dans le sud de l'Italie, où les princes de la maison d'Anjou gouvernaient les Deux Siciles, tandis que les grands états européens étaient en voie de revêtir leur caractère propre. Un royaume particulier procure les mêmes avantages que la cité, mais donne un sentiment plus intense de sécurité, « cum majori fiducia suæ tranquillitatis »[1]), en quoi Dante reprend cette pensée thomiste que le royaume mieux que la cité répond aux besoins de la guerre lorsqu'on est attaqué par des ennemis[2]).

Puisque la collectivité n'existe que pour aider les individus, le bien de la collectivité ne sera donc pas d'une autre nature que celui des individus. La collectivité serait un non-sens si, les rôles étant intervertis, l'Etat poursuivait une mission qui ne coïncidât plus avec le bonheur de chacun de ses sujets, et si pour l'atteindre, l'individu devenait entre ses mains un outil dont on abuse et qu'on brise dès qu'il a cessé d'être utile. Cette conception est neuve et médiévale. Vous n'ignorez pas, en effet, que la théorie que je viens de rappeler sur la nécessité de la vie sociale, sur son caractère naturel, est de provenance aristotélicienne. Mais chez Aristote les individus sont faits pour la cité et ne valent que pour la cité ; leur devoir primordial est d'être de bons citoyens et d'accroître leur vertu civique. Chez les scolastiques, au contraire, le bien de l'Etat est subordonné à celui des individus. Tel est le sens de cette belle formule que je cueille dans le *de regimine principum* : « oportet eumdem finem esse *multitudinis* humanae qui est hominis unius »[3]), ou encore dans le *de monarchia* : « Non enim

1) DE MONARCHIA, *ibid.*
2) *De regimine principum*, I. 1.
3) *Ibid.*, I, cap. 14.

cives propter consules nec gens propter regem, sed e converso » [1]).

Il en résulte que, vis-à-vis de l'Etat, l'individu se dresse auréolé de certains droits intangibles et imprescriptibles, qui dérivent de sa valeur personnelle et auxquels nul Etat ne peut toucher. Ce sont les droits de l'homme. Leur fondement est la loi de nature, c'est-à-dire l'essence même de l'être humain, et la loi éternelle, ou les relations éternelles qui règlent l'ordre des êtres, conformément aux décrets de la sagesse increéée. Droit de conserver sa vie, droit de se marier et d'élever ses enfants, droit de cultiver son intelligence et d'être instruit de la vérité, droit de vivre en société : voilà quelques-unes des prérogatives qui figurent dans la déclaration des droits de l'homme au XIIIe siècle, car cette énumération, empruntée textuellement à Thomas d'Aquin n'est pas limitative [2]). Vous voyez déjà combien cette conception de la valeur de l'individu vis-à-vis du pouvoir central est issue du tempérament féodal : chevalier, baron, vassal, bourgeois, depuis trois siècles étaient tous jaloux de vivre leur vie. Les philosophes du XIIIe siècle ont su enrichir et compléter sur le terrain de la morale sociale cette grande théorie établie dès le XIIe siècle, et qui constitue l'aboutissement de la querelle dite des universaux, à savoir que l'individu est la seule réalité humaine.

Nous pouvons maintenant faire un pas de plus, et faire voir que le XIIIe siècle suspend toute sa morale, personnelle ou collective, à la métaphysique. Pourquoi, en effet, la personne humaine possède-t-elle ce droit de réaliser sa béatitude qu'elle tient de la nature et de Dieu, et qu'aucun Etat ne peut entraver ? La métaphysique répond : Parce que la personne humaine seule existe par elle-même, *propter se existens* [3]) ; seule elle est une réalité substan-

1) Lib. I.
2) *Summa theologica*, 1ª 2ªᵉ, q. 94, a. 2.
3) 2ª 2ªᵉ, 47, a. 11.

tielle, un être indépendant de tout autre, et qui se suffise. — Par contre, une collectivité quelconque, donc aussi un Etat n'est pas un *être réel*, mais un simple groupement de personnes humaines (multitudo hominum).

Avant d'arriver à l'aspect philosophique de cette doctrine, voyons sous quel angle elle intéresse les juristes et les canonistes et comment elle est intimement liée à la mentalité politique du XIII[e] siècle.

III. — La théorie des juristes et des canonistes

Juristes et canonistes ont simplement repris du droit romain la notion de l'*universitas*, ou de la *corporation*, pour l'appliquer, les premiers à l'Etat, les seconds à l'Eglise. Or, la corporation romaine est une *association d'individus et elle n'est que cela*. Sans doute, elle est le siège de droits privés, et notamment elle peut posséder et acquérir des biens ; mais, comme l'a fort bien remarqué Savigny, elle n'est pas une personne réelle. Les jurisconsultes romains étaient trop réalistes, trop dociles à la saine logique pour introduire dans cette association, dont le but était mercantile, industriel, une réalité distincte des membres, une âme collective.

De même, au moyen âge, les églises particulières, les monastères, l'Eglise universelle n'ont jamais été regardés par les canonistes comme des Entités réelles, distinctes des membres qui les composent. Innocent IV, qui passe pour un canoniste éminent, est le premier qui aurait parlé de la corporation comme d'une *persona ficta*, une personne fictive — formule élégante qui ne se trouve pas dans le *Digeste* de Justinien, mais qui rend bien la pensée du XIII[e] siècle. Maitland-Gierke l'a appelé le père de la théorie de la personne fictive [1]). Puisque la corporation n'est pas

1) Gierke, *Political theories of the Middle Ages*, p. XIX, trad. Maitland, *Cambridge University Press*, 1900.

une Entité, un organisme vivant au sens réel, elle n'a ni intelligence ni volonté ; un corps politique ne peut commettre ni crime, ni délit, et ne doit pas craindre d'être puni dans un autre monde.

Les légistes du moyen âge expliquent de la même manière la personnalité artificielle du royaume, de l'Empire. Grand ou petit, l'Etat n'est pas une entité distincte de ses citoyens, mais une masse collective d'hommes individuels qui constitue le *populus*. Sa mission, écrit l'auteur d'un traité *de aequitate*, attribué à Irnerius, est de veiller au bien-être des individus qui sont ses membres [1]. De même, la société des Etats, dont rêve Dante, est un groupement d'individus, une *respublica humana*, bien plus qu'une union de gouvernements [2]. Le monarque universel est le serviteur de tous, *minister omnium*, comme le pape est le serviteur des serviteurs de Dieu. Il veut le bien de chaque homme; il est plus près de chaque citoyen que ne l'est un souverain particulier. Et Baldus écrit un peu plus tard au XIVe siècle : *Imperium non habet animum ergo non habet velle nec nolle quia animi sunt* [3].

Cette conception que la collectivité sociale n'est pas une entité en dehors de ses membres doit-elle être appelée une faillite des canonistes et des juristes [4] ? Elle est bien plutôt le triomphe du bon sens et de la saine raison.

Je ne crois pas que l'Etat soit un *Etre*, une substance réelle en dehors des citoyens, et je souscris pleinement à l'application qu'en fait Paul Bourget dans un de ses derniers romans, le *Sens de la mort*, lorsqu'il rappelle que mourir pour la France, ce n'est pas mourir pour une entité

1) Irnerius, *De aequitate*, II. Universitas, id est populus, hoc habet officium, singulis scilicet hominibus quasi membris providere. Cf. Carlyle, *op. cit.*, vol. II, p. 57.

2) Cf. notre étude *The society of nations in the thirteenth century. International Journal of Ethics*, 1919, p. 210-229.

3) Cf. Gierke, *op. cit.*, p. 70.

4) Gierke, *ibid.*

collective, mais pour l'ensemble des Français présents et à venir [1]).

IV. — Les fondements métaphysiques du principe

La raison profonde de la doctrine que la collectivité de l'Etat n'est pas une entité spéciale est fournie par la philosophie scolastique. Le pluralisme domine le monde. Il n'existe et ne peut exister que des êtres individuels. Ce sera tel chêne, telle abeille, tel infusoire, tel atome, tel ion ou électron — donc aussi tel homme. Et comme l'unité d'un être n'est qu'un de ses aspects *(ens et unum convertuntur)*, seuls les êtres individuels, doués de réalité substantielle, possèdent une unité interne et physique. Une forêt de chênes, une ruche d'abeilles, une colonie de microbes, un attelage de huit chevaux, un bateau à vapeur, une maison ne sont pas des êtres physiques. Leur unité n'est pas une unité physique, parce qu'ils ne forment pas *une substance*. Ainsi en est-il d'une armée, d'un peuple, d'une cité, d'un Etat, d'une collectivité humaine quelconque.

En quoi donc consiste l'unité qui leur revient? La métaphysique de Thomas d'Aquin projette des lumières sur cette délicate question. Après avoir dit pourquoi l'individu ne peut vivre isolé, mais devient membre d'une collectivité familiale et politique, il écrit : « Ce tout qu'est le groupe civil ou familial ne possède que l'unité (externe) d'ordre et conséquemment il est dépourvu de l'unité proprement dite (qui appartient à la substance de la nature) *hoc totum... habet solam unitatem ordinis, secundum quam non est aliquid simpliciter unum.* Voilà pourquoi une partie de

1) Bourget met dans la bouche du docteur Marsal ces paroles : « Rappelez-vous ce mot d'un de nos blessés : « Sortir de la tranchée, sur l'échelle, c'est monter à l'échafaud ». Ils y montent. Pour qui ? Pour la France. Mais *la France, c'est la somme des destinées françaises* ». P. 173, édit. 1915. Paris, Plon.

ce tout peut dépenser des activités qui ne sont pas le fait de la collectivité — un soldat, par exemple, pose des actes qui n'appartiennent pas à l'armée. Ce qui n'empêche que la collectivité dépense des activités qui ne sont pas le fait exclusif de quelque partie du tout, par exemple, un combat livré par toute l'armée, ou encore la traction d'un navire est l'activité de la masse d'hommes qui le traînent »[1]).

Il y a donc une différence profonde entre l'unité d'un être individuel, entre l'indivision qui appartient à la personne humaine, et l'unité externe qui résulte du groupement social des individus. L'unité interne introduit de la cohérence au dedans ; elle protège l'être contre la destruction de son individualité, si bien que les éléments ou parties constitutives de pareil être n'ont ni valeur ni existence autonome. Ainsi en est-il de telle âme dont l'union avec tel corps forme telle personne humaine. Dès lors l'idée même de *personne-collective* implique contradiction. Ou bien les membres (par exemple les citoyens) qu'on suppose entrer dans la composition de cette personne collective (par exemple l'Etat) conservent leur indépendance substantielle, et dans ce cas il n'y a pas *une* personne, mais une collection de personnes. Ou bien ces membres sont dépendants du tout dans leur existence même, et dès lors chacun d'eux perd son individualité. Il y va tout autrement de l'unité externe qui appartient à un groupe de substances individuelles, par exemple de personnes de la même famille ou du même état,

1) « Sciendum est autem quod hoc totum, quod est civilis multitudo vel domesticia familia, habet solam *unitatem ordinis,* secundum quam non est aliquid *simpliciter unum.* Et ideo pars ejus totius potest habere operationem quae non est operatio totius, sicut miles in exercitu habet operationem quae non est totius exercitus. Habet nihilominus et ipsum totum aliquam operationem, quae non est propria alicujus partium, puta conflictus totius exercitus. Et tractus navis est operatio multitudinis trahentium navem ». J'entends ici par unité d'ordre, une unité externe, c'est-à-dire résultant de la mise en présence d'êtres externes l'un à l'autre — par opposition à l'unité physique qui résulte d'un ordre interne et qui se réalise dans un être composé de plusieurs éléments.

puisque cette unité n'affecte en rien l'unité interne propre à chaque membre.

Mais alors, direz-vous, la famille, l'Etat ne sont rien ? Ce serait dépasser la doctrine exposée. Car l'unité de groupe que Thomas d'Aquin oppose à l'unité individuelle est d'ordre *fonctionnel ;* elle repose sur une mise en commun d'*activités* humaines dont chaque membre fait apport. Activités réelles assurément, mais d'une réalité différente de la réalité incommunicable qui fait de chaque membre du groupe une substance indépendante et qu'il ne peut aliéner. Les hommes qui tirent une barque mettent en commun leur effort musculaire. Les membres d'une société d'agrément mettent en commun une parcelle minime de leur activité, par exemple une demi-heure de bridge avec un partenaire et ils peuvent toujours y renoncer.

Dans la société familiale et civile au contraire, l'apport est imposé par la nature ; il n'est pas révocable, et il absorbe certaines *activités* fondamentales de l'individu. Aux heures graves de la vie, la famille, ou l'Etat peuvent réclamer au profit d'une mission collective toute l'activité de leurs membres. Même alors ceux-ci n'abdiquent jamais leur personnalité, parce qu'ils n'abdiquent par leur être propre.

« La communauté de l'Etat, dit Thomas d'Aquin, comprend de nombreuses personnes, et son bien est le résultat d'*activités variées* »[1]).

Vue du biais de la métaphysique scolastique, l'unité d'un groupe de bateliers attelés à une barque est de même nature que l'unité de la famille ou de l'Etat, ou de toute une civilisation. La différence qui existe entre ces divers groupes et leur hiérarchie proviennent de la différence et de la valeur hiérarchiques des activités dépensées. Un état, une civilisation s'élèvent en perfection à mesure que ces

1) « Bonum autem commune constat ex multis, et ideo oportet quod lex ad multa respiciat et secundum personas et secundum negotia et secundum tempora. Constituitur enim communitas civitatis ex multis personis et ejus bonum per *multiplices actiones* procuratur ». *S. Theol.*, 1a 2ae, q. 96, art. 1.

activités deviennent plus complètes, plus variées, plus intenses. Le *Bonum commune* que l'état doit poursuivre naît de l'harmonie des activités de ses membres.

Ces considérations expliquent comment on peut parler à la fois de l'*unité* de la civilisation du XIIIe siècle et du *pluralisme* qui est à sa base : l'unité d'une civilisation basée sur une communauté d'aspirations, de croyances, de sentiments moraux et artistiques, de langue, d'organisation de la vie n'est qu'une unité d'*activités*, une unité d'ordre, *unitas ordinis ;* elle n'a rien de l'unité de substance ou de l'unité physique qui appartient à chacun des *nombreuses personnes* qui sont les agents de cette civilisation [1]).

Dans la doctrine scolastique et thomiste, la vie de groupe acquiert, on le voit, un sens dynamique ; elle repose sur un apport d'activités, en vue du bien commun. Possédant tous la même nature humaine, avec son cortège imprescriptible de droits, les individus présentent la plus grande diversité dans leurs talents, leurs facultés, leurs activités. *Égalité dans la substance, inégalité dans leurs moyens d'action*, telle est la loi métaphysique qui règle le jeu de la vie sociale à tous ses degrés, et le bon fonctionnement de l'Etat s'en inspire.

V. — Les comparaisons anthropomorphiques

En tenant compte de ces enseignements de la scolastique, il est aisé de réduire à leur juste valeur les comparaisons favorites auxquelles recourent publicistes, canonistes,

1) Faute d'avoir aperçu cette distinction entre l'unité d'ordre et l'unité physique, beaucoup d'historiens nient l'individualisme médiéval, méconnaissant ainsi l'enseignement fondamental de la métaphysique du XIIIe siècle : « Nihil est praeter individuum ». Frappé du caractère *unitaire* de la civilisation, M. E. Barker, par exemple, écrit : « We can hardly say that the middle ages have any conception of the state. The notion of the state involves plurality, but plurality is ex hypothesi not to be found ». *Unity in the Middle ages*, p. 112 *(in Unity in the Western civilization*, ed. by Marvin, Oxford, 1915).

légistes, théologiens, pour rendre sensible la situation des individus vis-à-vis de la collectivité, comparaison de l'Etat avec le corps humain ; ou encore comparaison de la société humaine avec le corps mystique du Christ.

Jean de Salisbury, un des premiers, poursuit dans le détail le parallèle des membres du corps humain et des parties de l'Etat. Le monarque est la tête ; le sénat, le cœur ; la cour représente les côtes ; officiers et juges sont les yeux, les oreilles et la langue ; les officiaux sont les mains ; le département des finances est le ventre et les intestins ; les paysans et les industriels sont les pieds de l'Etat, si bien, remarque l'écrivain anglais, que l'Etat a plus de pieds que le centipède ou la scolopendre. La protection du peuple devient dès lors la chaussure de l'Etat, et il n'y a aucune raison de s'arrêter dans ce jeu anthropomorphique [1]). Le parallèle n'est pas une trouvaille de J. de Salisbury. Lui-même s'en réfère à une lettre à Trajan, faussement attribuée à Plutarque et qui n'est pas retrouvée. On reprend la comparaison au XIII[e] siècle. Chaque Etat, chaque église, chaque cité, chaque corporation est comparé à un *corpus naturale*.

Mais les philosophes du XIII[e] siècle ne se sont pas trompés sur la valeur de la comparaison analogique. Engelbert de Volkersdorf, abbé d'Admont, qui écrit aux environs de 1290 un traité *de regimine principum*, parle d'un corps moral et politique, *corpus morale et politicum*, par opposition au corps de la nature [2]). De même, lorsque Thomas d'Aquin appelle la collectivité des citoyens une personne publique, *persona publica* [3]), on ne peut se méprendre sur le sens vrai de pareille expression. Réduite au rôle d'instrument imaginatif, la comparaison ne manque pas d'élégance. Elle montre de façon saisissante que, dans l'organisme

1) *Polycraticus*, lib. V, cap. 1 et 2.
2) GIERKE, *op. cit.*, p. 24.
3) *Summa theologica*, 1a 2ae, q. 90, art. 3.

politique ou ecclésiastique, tous les membres n'occupent pas la même place, qu'il y a une diversité de fonctions, qu'il y a des articulations intermédiaires, que l'organe sain peut suppléer à un organe malade. Elle est bien faite pour plaire à la mentalité du moyen âge qui se délecte dans des symboles, qui parle du mariage mystique du Christ avec l'Eglise particulière, et qui compare à des filles les abbayes qui essaiment de l'abbaye mère. Ces symboles et d'autres n'ont donné le change à personne. Pas plus qu'aujourd'hui on ne prend à la lettre, ou la parole d'un Tennyson, qui donne à la foule « un million de pieds » [1]), ou le titre de *villes adoptées* dont bénéficient des cités éprouvées par la guerre ou celui de villes *marraines* dont s'enorgueillissent celles qui les protègent. Les philosophes du XIII[e] siècle n'ont pas pris la paille des mots pour la graine des idées. La théorie organiciste, mise à la mode par des sociologues allemands est opposée au génie de la philosophie et de la conception politique du moyen âge.

Peu avant la guerre, je revis la cathédrale de Strasbourg. Une lézarde déchirait la façade de la tour principale, et il avait été nécessaire d'établir un échafaudage pour empêcher l'affaissement de l'édifice. Un ami m'expliqua que les architectes du moyen âge avaient bâti la cathédrale sur un pilotis de chênes puissants, que les troncs d'arbre avaient résisté aux siècles parce qu'ils baignaient dans des couches d'eau, mais que des travaux récents de drainage avaient eu ce résultat imprévu de mettre à sec les troncs séculaires et de compromettre leur solidité. — Invisibles et souterrains, ils avaient jusque-là soutenu le merveilleux joyau gothique, sans qu'on se doutât de leur fonction vitale et de leur présence.

Ainsi en est-il de la doctrine métaphysique que je viens de rappeler et que j'ai appelée au début les assises invisibles

1) The million footed mob (The Fleet).

et souterraines de la philosophie sociale du XIIIe siècle. Sur elles reposent la morale, comme sur la morale est établie cette directive que l'Etat est fait pour le citoyen, la collectivité pour ses membres. Si la métaphysique scolastique devait s'écrouler, la morale serait compromise, et une lézarde déchirerait l'édifice de la philosophie sociale.

M. De Wulf.

XVI

MÉTÉORES CARTESIENS

ET

MÉTÉORES SCOLASTIQUES

Les Météores sont un ouvrage qui de très bonne heure a préoccupé la pensée de Descartes. Il en a conçu l'idée dès 1629, à l'occasion du phénomène des parhélies, dont Mersenne lui avait parlé, et dont un de ses amis lui avait donné la description deux mois plus tôt en lui en demandant l'explication. Comme Descartes « ne trouve jamais rien que par une longue traînée de diverses considérations » et qu'il doit se donner tout à une matière lorsqu'il veut en examiner quelque partie, il a interrompu l'ébauche des Méditations métaphysiques à laquelle il travaillait et a dû « examiner par ordre tous les Météores » avant d'avoir trouvé une explication satisfaisante du phénomène. Descartes y a réussi toutefois et, ajoute-t-il : « Je pense maintenant en pouvoir rendre quelque raison, et suis résolu d'en faire un petit traité qui contiendra la raison des couleurs de l'arc-en-ciel, lesquelles m'ont donné plus de peine que tout le reste, et généralement de tous les phénomènes sublunaires » (à Mersenne, 8 oct. 1629, I, 22, 9-23, 12).

A partir de ce moment Descartes n'a guère cessé de s'en préoccuper jusqu'au moment de la publication de son ouvrage. L'hiver 1629-1630 a été si chaud en Hollande, qu'on n'y a vu ni glace ni neige et Descartes se plaint de n'avoir pu y faire « aucune remarque » touchant ses Météores. On doit cependant ajouter qu'il a pu observer la neige sexangulaire : « Au reste, si M. Gassendi a quelques autres remarques touchant la neige, que ce que j'ai vu dans Kepler, et remarqué encore cet hiver, *de Nive sexangula et Grandine acuminata*, je serai bien aise de l'apprendre ; car je veux expliquer les Météores le plus exactement que je pourrai » (à Mersenne, 4 Mars 1630, I, 127, 6-19). Il est donc curieux des observations des autres, et désireux d'en faire lui-même ; tantôt il les

nomme « remarques », tantôt « observations », tantôt même « expériences », comme c'est le cas pour les deux couronnes qu'il aperçoit autour d'une chandelle en traversant de nuit le Zuyderzee pour aller de Frise à Amsterdam. C'est qu'ici en effet il constate que les couleurs ne se forment pas dans l'air mais dans les humeurs de son œil droit : « et mettant seulement le doigt entre mon œil et la flamme de la chandelle, elles disparaissaient entièrement. De quoi je pense pouvoir assez rendre raison ; et cette expérience m'a tellement plu que je ne la veux pas oublier en mes Météores » (à Golius, 19 mai 1635, I, 319, 19-320, 5).

C'est pendant l'impression même de la Dioptrique que Descartes conçut le dessein d'ajouter les Météores au Discours de la Méthode. Il s'était employé pendant les deux ou trois premiers mois de l'été 1735 à résoudre plusieurs difficultés qu'il n'avait encore jamais examinées et qu'il prenait plaisir à démêler. Mais il n'avait pu se décider à mettre son traité au net, ni à écrire la préface qu'il voulait y joindre, à partir du moment où il n'espérait plus rien apprendre sur la question [à Huygens, 1er nov. 1635, I, 329, 28-330, 11]. En 1636, au contraire, les Météores sont prêts pour l'impression et doivent accompagner, avec la Dioptrique et la Géométrie, le « projet d'une Science universelle qui puisse élever notre nature à son plus haut degré de perfection » [à Mersenne, mars 1636, I, 339, 16-340, 10].

L'ensemble de ces traités concourt à la même œuvre. Ils ont tous pour but de « préparer le chemin et fonder le gué » au traité de physique que Descartes publiera si le monde le désire, et si d'ailleurs il y trouve « son compte et ses sûretés ». Mais chaque traité se distingue des autres par un caractère particulier. Le premier enseigne une Méthode générale dont les trois traités suivants prouvent la valeur. De ces trois traités l'un a « un sujet mêlé de Philosophie et de Mathématique » (la Dioptrique), le second « un tout pur de Philosophie », et le troisième « un tout pur de Mathématiques (la Géométrie), [à ***, 27 avril 1637, I, 370, 2-15]. Les Météores sont donc un sujet de Philosophie pure, c'est-à-dire que dans ce traité, et le point est d'importance en ce qui concerne notre étude, les mathématiques n'auront pas à intervenir.

Ce traité sans mathématiques, si nouveau par la méthode qu'il employait, ne l'était nullement quant à l'objet qu'il étudiait. Dans les pages substantielles que M. Ch. Adam a consacrées aux Météores [Descartes, *Sa vie et ses œuvres*, t. XII, p. 197-208], il insiste avec beaucoup de raison sur ce fait que Descartes recommence avec ce traité l'étude d'un sujet qui était traditionnel dans la philosophie

scolastique. La seule lecture du sommaire des Météores d'Eustache de Saint-Paul — un chapitre assez court de sa *Summa philosophica* — et des matières que le Cours d'Abra de Raconis faisait rentrer sous cette rubrique, suffit à suggérer l'impression très nette que Descartes, en écrivant son ouvrage, voulait démontrer par un exemple concret la supériorité écrasante de la nouvelle philosophie sur l'ancienne [Voir ces sommaires dans C. Adam, *op. cit.*, pp. 204-205]. C'est d'ailleurs pourquoi, lorsqu'on lui reprochera la faiblesse de ses explications, nous le verrons demander que l'on compare ses Météores à ceux de la scolastique et que l'on cherche de quel côté les principes sont les plus féconds. [« Sed si velit enumerare problemata, quæ in solo tractatu *de Meteoris* explicui, et conferre cum iis quæ ab aliis de eadem materia... hactenus tradita fuere, confido ipsum non adeo magnam occasionem reperturum pinguiusculam et mechanicam philosophiam meam contemnendi » (à Plempius, 3 oct. 1637, I, 430, 9-15). « Si on compare ce que j'ai déduit de mes suppositions, touchant la vision, le sel, les vents, les nues, la neige, le tonnerre, l'arc-en-ciel, et autres choses semblables, avec ce que les autres ont tiré des leurs, touchant les mêmes matières, j'espère que cela suffira pour persuader à ceux qui ne sont point trop préoccupés, que les effets que j'explique n'ont point d'autres causes que celles dont je les déduis » [à Regius, janvier 1642, III, 504, 28-505, 2; à Morin, 13 juillet 1638, II, 200, 13-21]. D'ailleurs la simple publication de cet Essai devait nécessairement apparaître comme une sorte de défi lancé aux philosophes de l'Ecole. Il fallait désormais prendre parti pour ou contre la philosophie nouvelle. A moins de feindre d'ignorer l'ouvrage, on ne pouvait plus désormais enseigner dans les collèges les Météores d'Aristote sans avoir d'abord démontré la fausseté de ceux de Descartes ; il fallait le réfuter ou le suivre. C'est ce que Descartes écrivait au P. Noël en octobre 1637 : « Au reste, il n'y a personne qui me semble avoir plus d'intérêt à examiner ce livre que ceux de votre compagnie ; car je vois déjà que tant de personnes se portent à croire ce qu'il contient que (particulièrement pour les Météores) je ne sais pas de quelle façon ils pourront dorénavant les enseigner comme ils font tous les ans en la plupart de vos collèges, s'ils ne réfutent ce que j'en ai écrit ou s'ils ne le suivent », [au P. Noël, octobre 1637, I, 455, 18-26]. Et c'est aussi parce qu'il comptait sur les Météores pour introduire sa philosophie dans les Collèges des Jésuites [V. sur ce point, E. Gilson, *La liberté chez Descartes et la théologie*, pp. 319-332] qu'il pardonnera difficilement au P. Bourdin d'avoir publiquement attaqué les Météores. Le seul jugement précipité de

ce Père a suffi pour détourner de lire les Météores tous les professeurs qui, chaque année, enseignent cette matière dans les collèges de la Compagnie de Jésus. [« Jamque mihi videor ejus rei fecisse experimentum circa Tractatum quem edidi de Meteoris ; cum enim partem Philosophiae contineat quae, nisi admodum fallor, accuratius et verius in ipso explicatur, quam in ullis scriptis aliorum, nullam puto esse causam cur Philosophi, qui Meteora singulis annis in unoquoque ex vestris Collegiis docent, illum praetermittant, quam quia forte de me R. P. (scil. Bourdin) judiciis credentes, nunquam legerunt ». VII, 573]. Il ne serait donc peut-être pas sans intérêt de comparer de près les Météores de Descartes avec l'un des traités scolastiques dont il s'était servi au cours de ses études à la Flèche et de chercher si la préoccupation de s'opposer à la philosophie de ses anciens maîtres n'a pas laissé dans son ouvrage des traces qu'il soit intéressant de relever. Nous prendrons comme base de comparaison l'un des rares manuels scolastiques dont nous soyons sûrs que Descartes l'ait connu, celui des Coïmbrois [« je ne me souviens plus que des Conimbres, Toletus et Rubius... » à Mersenne, 30 sept. 1640, III, 185, 11-12. Il leur ajoute un peu plus loin l'abrégé du Feuillant (E. de Saint-Paul) dont il a d'ailleurs oublié le nom], le plus remarquable de tous d'ailleurs, par la richesse et la belle ordonnance de son contenu [*Commentarii in libros Meteororum Aristotelis Stagyritae*, Conimbricae, 1598, in-4].

Si l'on compare les matières traitées dans les Météores scolastiques et dans les Météores de Descartes on ne peut pas ne pas constater une certaine correspondance entre les contenus respectifs des deux ouvrages.

In lib. Meteororum. (Conimb.).	Les Météores. Les Principes. (Descartes).
Tractatus I.	Météores. Discours 2.
Quaenam sit materia (scil. vapores et exhalationes), quae causa efficiens meteor. impressionum.	Des vapeurs et des exhalaisons.
De locis in quibus elementariae impressiones contingunt.	
Quaedam apparentia quae portenta dicuntur.	
Tractatus II.	Météores. Discours 7.
De meteoris ignitis particulatim. De tonitru. De fulgure. De fulmine. De fulminum effectis.	Des tempêtes, de la foudre et de tous les autres feux qui s'allument en l'air.

Tractatus III.	
De cometis	« Et pour ce que j'ai tâché d'expliquer curieusement leur production et leur nature (scil. des comètes) et que je ne crois point qu'elles appartiennent aux Météores, non plus que les tremblements de terre et les minéraux que plusieurs écrivains y entassent... ». VI, 323, 18-22.
Tractatus IV.	
De spectris et imaginibus quae sub astris aliisve locis in sublimi apparent.	
De circulo lacteo, seu via lactea.	Sur la voie lactée, rien.
De coloribus in aere apparentibus.	Sur les couleurs que nous voyons dans l'air, Météores, Disc. 9, p. 345, 1 — 348, 6.
De voragine, hiatu et area seu corona.	De area seu corona. 348, 6, à la fin.
De virgis et pareliis.	De parheliis, v. *Discours dernier,* De l'apparition de plusieurs soleils.
Tractatus V.	Discours 8.
De iride seu arcu coelesti.	De l'arc-en-ciel.
Tractatus VI.	Discours 4.
De ventis.	Des vents.
Tractatus VII.	Discours 5.
De aqueis concretionibus.	Des nues.
De nubibus et pluvia. De pluviis extraordinariis et prodigiosis. De presagiis temporum. De nebula seu caligine. De nive. De grandine. De glacie. De rore et pruina.	Discours 6. De la neige, de la pluie et de la grêle. Pour les pluies extraordinaires, Discours 7, p. 321, 16-21. Les présages des temps. Discours 6, p. 310, 23 — 311, 24. De rore et pruina. 309, 17 — 310, 14.
De melle. Antiquorum saccharum non esse quidpiam e coelesti rore concretum ut quidam putant. De manna.	De melle, 310, 14-22.
Tractatus VIII.	Météores : rien.
De mari. De maris ortu situque. Varii motus quibus mare cietur. Reciprocum maris aestum non ubique sui similem esse. Variae Philosophorum sententiae de effectrici causa aestus marini. Eorum sententia qui causam marini aestus in Lunae vim conferunt. Quamobrem mari datus a natura motus. De maris et terrae permutationibus. De diluviis.	Principes de philosophie, IV[e] partie, art. 49-56. « ... J'en ai touché quelque chose dans mon Monde, où j'ai expliqué très particulièrement l'origine des fontaines, et le flux et le reflux de la mer ; ce qui est cause que je n'en ai rien du tout voulu mettre dans mes Météores ». II, 430, 15-24.

Tractatus 9. De fontibus et fluminibus.	Météores : rien. Voir art. précédent. Principes de philosophie. P. IV, art. 64-66.
Tractatus 10. De aquarum qualitatibus. De quarumdam aquarum excellente frigore et de aquis calidis. De aquarum sapore et odore. De salsedine. De salsedine maris variae philosophorum sententiae. Explicatio verae opinionis de maris salsedine. Quaenam aquae salubriores praestantioresque sint.	Discours 3. Du sel. Principes, IV, art. 67-70.
Tractatus 11, 12, 13. De terraemotu. De ignis subterraneis. De metallis.	Météores : rien. Cf. texte de Descartes cité en regard du Tract. 3. Principes IV. Tremblement de terre, art. 77-79. Feux souterrains, art. 94. Métaux, art. 57-63, 72-75, 136-144, etc.

Il y a donc entre les contenus de ces deux ouvrages, à côté de différences que l'on ne doit pas négliger, des ressemblances qui demeurent frappantes. La différence la plus notable peut-être est que Descartes supprime des Météores l'explication des Comètes. La scolastique en effet considérait les Comètes comme des phénomènes sublunaires et non point comme des corps célestes. On leur attribuait comme matière une exhalaison grasse, épaisse, composée de parties bien agglutinées, capable, par conséquent, de s'enflammer aisément et de brûler longtemps [Cf. *Index scolastico-cartésien*, texte 77, p. 47]. Les Comètes se déplaçaient dans la région supérieure de l'air, c'est-à-dire nettement au-dessus des plus hautes montagnes, mais on ne les reculait pas plus loin dans le ciel. Pour Descartes, au contraire, ce sont des corps célestes et non plus des Météores ; puisqu'il définit avec l'Ecole les Météores par « les Phénomènes sublunaires » [Voir précédemment, *loc. cit.*], il doit donc en éliminer les Comètes.

Descartes élimine également des Météores les tremblements de terre et les minéraux que plusieurs écrivains y entassent. C'est qu'en effet le titre du traité scolastique des Météores ne correspond pas exactement à son contenu. L'objet véritable de l'ouvrage est, après l'étude préalable des éléments poursuivie dans d'autres traités, d'étudier les mixtes. Certains mixtes sont imparfaits, c'est-à-dire que les éléments qui constituent ces mixtes y conservent leurs qua-

lités premières. Tels sont la rosée et la glace, et tous les mixtes imparfaits de ce genre où l'on discerne encore aisément le chaud, le froid, le sec et l'humide. Mais à côté de ces mixtes imparfaits il en existe d'autres où la mixtion des éléments a été parfaite, de telle sorte qu'outre une certaine proportion des quatre qualités élémentaires on y découvre encore une forme propre spécifiquement distincte de celle de ces qualités. Les uns sont animés comme les plantes, les autres sont inanimés comme les pierres et les métaux. Aristote élimine les mixtes parfaits animés ; le traité scolastique devrait donc porter comme titre : *de mixtis inanimatis*. On se demandait d'ailleurs parfois pourquoi Aristote avait intitulé Météores, nom qui désigne : quae in sublimi mundi sublunaris regione oriuntur, ce traité dans lequel il disserte aussi de ce qui se produit dans les lieux souterrains et dans le sein de la terre. Quelles que fussent les raisons invoquées pour justifier cette anomalie [*Index scolastico-cartésien*, t. 284, p. 181], l'existence même de la question montre que la réunion dans un même traité des Météores et des métaux ne résultait pas d'une confusion mais d'un dessein bien arrêté dans la pensée des scolastiques. Les uns et les autres sont des mixtes inanimés, soit parfaits, soit imparfaits. Descartes, au contraire, ne retient du traité scolastique des Météores que ce qui concerne les mixtes imparfaits, c'est-à-dire les Météores proprement dits. Il est cependant remarquable que l'existence des mixtes parfaits dans les Météores scolastiques ait laissé au moins un témoin dans ceux de Descartes. Le philosophe voulait montrer, au moins par un exemple typique, que les formes des métaux n'étaient pas moins explicables par sa philosophie que celles des Météores. C'est pourquoi Descartes intercalera dans son traité, entre les vapeurs et les vents, l'étude du sel : « Puis, à cause que ces vapeurs, s'élevant de l'eau de la mer, forment quelquefois du sel au-dessus de sa superficie, je prendrai de là occasion de m'arrêter un peu à le décrire, et d'essayer en lui si on peut connaître les formes de ces corps, que les Philosophes disent être composés des éléments par un mélange parfait, aussi bien que celles des Météores, qu'ils disent n'en être composés que par un mélange imparfait » [*Météores*, I, t. VI, 232, 4-12]. L'explication du sel par les principes de la philosophie cartésienne, c'est la démonstration éclatante de la substitution définitive des raisons mathématiques aux formes substantielles dans l'explication des propriétés naturelles des corps. [« Ergo formae illae ad causas actionum naturalium reddendas nullo modo sunt inducendae. Contra autem a formis illis essentialibus, quas nos explicamus, manifestae ac Mathematicae rationes redduntur

actionum naturalium, ut videre est de forma salis communis in meis Meteoris » [à Regius, janvier 1642, III, 506, 15-20]. Aussi Descartes consent-il, en faveur du sel, une dérogation à l'exclusion prononcée par lui contre les mixtes parfaits.

Les différences de plan entre les deux ouvrages sont très importantes, et elles tiennent à la différence la plus profonde qui sépare les deux philosophies, celle de la méthode. Les traités scolastiques classaient les Météores d'après les quatre éléments : le feu, l'eau, l'air et la terre, et ils examinent successivement les météores ignés, aqueux, terrestres et aériens [Ch. Adam, *op. cit.*, p. 205]. Descartes, au contraire, dispose ses considérations en une de ces « longues chaînes de raisons » dont les géomètres avaient coutume de se servir. Il expliquera d'abord les corps terrestres en général, préparant ainsi l'explication des exhalaisons et des vapeurs, puis il examinera le sel déposé sur la mer par les vapeurs, suivra ces vapeurs dans leur ascension aérienne et expliquera les vents, puis, par le rassemblement des vents, les nues, dissoudra ces nues en pluie, grêle ou neige, éclaircira enfin la nature des tempêtes, du tonnerre, de la foudre, des divers feux qui s'allument en l'air ou des lumières qui s'y voient. Descartes tâchera surtout de bien expliquer la nature de l'arc-en-ciel, de ses couleurs, et par conséquent de toutes les couleurs, à quoi il ajoutera, pour terminer, l'explication des couleurs qu'on voit communément dans les nues, des cercles qui environnent les astres et enfin « la cause des soleils ou des lunes qui paraissent quelquefois plusieurs ensemble ». La solution du problème dont l'examen avait donné naissance aux Météores en est donc aussi la conclusion.

L'intention générale de Descartes est nettement marquée dès le début de son ouvrage : « Nous avons naturellement plus d'admiration pour les choses qui sont au-dessus de nous, que pour celles qui sont à pareille hauteur ou au-dessous ». C'est une réflexion commune, et les philosophes de l'école ne se privaient pas de la rappeler [« Ea quae in sublimi apparent majorem conspicientibus admirabilitatem movent ». Conimb. *Prooemium*]. Descartes veut précisément montrer qu'il n'y a rien sur terre de si admirable qu'on n'en puisse trouver la cause et fournir l'explication ; c'est ce qu'il affirme expressément dès le début de son *Discours premier* et, en concluant son traité, il va plus loin encore et déclare qu'il espère avoir supprimé tout sujet d'admiration [« Car j'espère que ceux qui auront compris tout ce qui a été dit en ce traité, ne verront rien dans les nues à l'avenir, dont ils ne puissent aisément entendre la cause, ni qui leur donne sujet d'admiration » [VI, 636, 23-28]. Mais,

pour atteindre ce but, il faut d'abord expliquer la nature des corps terrestres en général [Discours I, VI, 232, 1-4]. C'est le reste, dans l'œuvre de Descartes, de la distinction entre la matière prochaine et la matière éloignée des météores [« Sciendum igitur meteorologicas impressiones duplicem habere materiam unam remotam alteram proximam. Materia remota est potissimum terra et aqua ; haec enim materiam propinquam, ex qua fiunt Meteora, de suo dant. Materia propinqua est vapor et exhalatio ». Conimb. I, 1, p. 5]. Il est vraisemblable que ce *Discours premier* n'est qu'une transformation de cette Préface que Descartes voulait primitivement donner à son traité. Mais alors qu'Aristote commet la faute de traiter de la matière éloignée avant la matière prochaine, reportant au livre IV l'étude des quatre qualités premières, Descartes rétablit l'ordre en exposant d'abord la conception nouvelle qu'il se fait de la matière, et s'il est un point sur lequel il s'oppose à ses maîtres c'est assurément celui-là. Il ne veut ni l'atomisme de Gassendi, ni les formes substantielles ou qualités réelles de l'Ecole ; seulement des particules que l'on pourrait toujours rediviser d'une infinité de façons et qui ne diffèrent entre elles « que comme des pierres de plusieurs diverses figures qui auraient été coupées d'un même rocher » [Dis. I, VI, 238, 28-239, 12]. Les unes sont longues et unies, ce sont celles de l'eau ; d'autres sont irrégulières et inégales, ce sont celles qui composent les corps durs ; et dans les intervalles de ces particules se meut perpétuellement la matière subtile dont les parties, toujours très petites, mais de grosseur variable, sont animées de mouvements de vitesses différentes. Ces suppositions suffisent à rendre compte de l'eau, de la terre, de l'air et de tous les corps qui nous environnent, ainsi que du chaud et du froid et de toutes les autres qualités. Ce sont donc elles qui vont repasser à travers tous ces problèmes météorologiques posés par la scolastique pour en apporter de nouvelles solutions.

Il faut s'attaquer d'abord à la matière prochaine des météores, les vapeurs et les exhalaisons [Dis. II. Des vapeurs et des exhalaisons, VI, p. 239]. Descartes les considère comme analogues aux nuages de poussière que soulèvent, dans la campagne, les pieds d'un homme ou d'une foule. Les parties des corps qui sont petites et aisément séparables s'en détachent lorsqu'elles sont violemment agitées par le soleil, et s'élèvent en l'air : « non point par quelque inclination particulière qu'elles aient à monter, ou que le soleil ait en soi quelque force qui les attire, mais seulement à cause qu'elles ne trouvent point d'autre lieu dans lequel il leur soit si aisé de continuer leur mouvement : ainsi que la poussière d'une campagne

se soulève quand elle est seulement poussée et agitée par les pieds de quelque passant » [Discours II, p. 239, 24-240, 7]. Il n'y a donc pas lieu de supposer que la chaleur des corps célestes, dissolvant l'air et l'eau, leur confère la légèreté que possède tout ce qui est rare et chaud. Par cette action purement mécanique la *légèreté inhérente* aux exhalaisons se trouve supprimée [« Hoc vero maxime praestant sua vi et influxu corpora coelestia... Causa vero instrumentaria, qua corpora coelestia ad haec effecta utuntur, est potissimum calor, qui aquam, ac terram pervadit, easque attenuando in halitus solvit ; quos pariter in sublime effert interventu levitatis, quae calorem ipsum et raritatem consequitur, ut in superioribus elementis conspicimus ». L'Ecole connaît une explication analogue à celle de Descartes, mais elle la rejette : « Sunt tamen qui putent vapores et exhalationes haudquaquam in se recipere levitatem, cujus impulsu in altum ferantur, sed trudi extrinsecus a calore, quem sol in hac infima regione reciprocantibus in se radiis congeminat. At non recte philosophantur. Primum quia calor non est virtus per se loco movens. Secundo quia cum praedicti halitus sint tenues et calidi, qua ex complicatione levitas oritur, cur non habeant levitatem sibi inhaerentem, cujus vi sursum commeent » ? Conimb. 1, 1, p. 9].

Les vapeurs et les exhalaisons ne doivent pas être confondues. Dans ses lignes générales la distinction que Descartes introduit entre elles est la même que celle de l'Ecole. Les vapeurs sont de nature aqueuse, les exhalaisons sont au contraire composées de ces parties irrégulières dont nous avons dit que se composent les corps durs comme la terre [Disc. I, 234, 1-2] : « Mais remarquez que ces petites parties, qui sont ainsi élevées en l'air par le soleil, doivent pour la plupart avoir la figure que j'ai attribuée à celle de l'eau, à cause qu'il n'y en a point d'autres qui puissent si aisément être séparées des corps où elles sont. Et ce seront celles-ci seules que je nommerai particulièrement des vapeurs, afin de les distinguer des autres qui ont des figures plus irrégulières, et auxquelles je retiendrai le nom d'exhalaisons, à cause que je n'en sache point de plus propre » [Disc. II, 240, 20-29. Descartes n'aime pas ce terme parce qu'il conserve l'idée de *halitus* ou *anhelitus* qui s'accorde mal avec son explication mécanique du phénomène par l'action du soleil sur le mouvement de la matière subtile]. De même l'Ecole définit les vapeurs des haleines chaudes et humides qui proviennent des liquides, alors que les exhalaisons sont des souffles chauds et secs, provenant tantôt de terres plus grasses, tantôt de terres plus sèches [« Est autem vapor, halitus sive spiratio calida et humida, quae ex

humore aqueo prodit, qualem videre est ascendentem ex aqua, quae in olla subjecto igni effervescit... Exhalatio est anhelitus terrae calidus et siccus, continetque sub se duas quasi species... Prior e terra pingui oritur... posterior ex aridiori terra ». Conimb. I, 1, p. 5]. En outre Descartes s'accorde avec l'Ecole sur ce point que certaines exhalaisons peuvent facilement s'embraser ; c'est pourquoi il retire des vapeurs celles qui sont composées de parties analogues aux parties de l'eau, mais plus subtiles et aisément inflammables, et à cause de ce dernier caractère, il les range parmi les exhalaisons. [« Toutefois aussi, entre les exhalaisons, je comprendrai celles qui, ayant à peu près même figure que les parties de l'eau, mais étant plus subtiles, composent les esprits ou eaux-de-vie, à cause qu'elles peuvent facilement s'embraser » Disc. II, 240, 29 — 241, 2. Descartes semble même faire ici de l'inflammabilité le caractère distinct de l'exhalaison. Cf. pour l'Ecole : « exhalationem potestate proxima ignem esse », I, 1, p. 6 et : « Exhalatio... continet sub se duas quasi species, unam quae parvo negotio flammam concipit, et in ignem mutatur... alteram quae non ita facile incenditur, ex qua proxime venti existunt », *Ibid.*]. C'est encore pour ne pas introduire parmi les exhalaisons de ce dernier genre un corps qui ne s'en distingue cependant que par son extrême subtilité, mais qui n'avait jamais été compté au nombre des exhalaisons, que Descartes en élimine l'air [Disc. II, 241, 2-5]. Il introduit donc parmi les exhalaisons certaines dont les parties sont cependant lisses comme celle de l'eau mais qui peuvent s'embraser : les esprits ; mais il en élimine l'air dont les parties sont cependant divisées en branches, à cause de son extrême subtilité. Restent donc pour composer la classe des exhalaisons les eaux-de-vie, aqueuses mais subtiles et inflammables et celles dont les parties, de nature terrestre, sont plus grossières et enchevêtrées dans les corps, mais que le feu peut en chasser en fumée, ou que l'eau peut en emporter avec soi. Vapeurs et exhalaisons s'élèvent d'ailleurs le plus souvent ensemble pour se dissocier ensuite, les exhalaisons s'arrêtant en une région soit plus haute, soit plus basse que celle des vapeurs, selon le plus ou moins de grossièreté des parties qui les constituent.

Quelle que soit la grossièreté des exhalaisons, il n'y en a pas qui s'arrêtent plus bas que les parties dont se compose le sel commun : « Et bien qu'elles ne soient pas proprement des exhalaisons ni des vapeurs, à cause qu'elles ne s'élèvent jamais que jusqu'au-dessus de la superficie de l'eau, toutefois, pour ce que c'est par l'évaporation de cette eau qu'elles y viennent, et qu'il y a plusieurs choses en elles fort remarquables qui peuvent être commodément ici expli-

quées, je n'ai pas envie de les omettre » [Disc. II, 248, 17-26. Comparez *Conimb.*, X, 3-5; p. 113-116]. Le sel n'est pas autre chose pour Descartes que « les parties les plus grosses » de l'eau de mer et qui ne peuvent être pliées comme les autres par l'action de la matière subtile, ni même être agitées sans l'entremise des parties de l'eau qui sont plus petites qu'elles. Cela seul suffit à résoudre tous les problèmes que se posait l'Ecole à l'occasion de la salure de la mer. Descartes explique la saveur piquante du sel [Disc. III, 250, 10-19. *Conimb.*, X, 3, p. 112], pourquoi le sel empêche la corruption des viandes [*Ibid.*, 250, 19-251, 1], pourquoi l'eau de mer est plus pesante que l'eau douce [*Ibid.*, 251, 1-5. *Conimb.*, X, 9, p. 114], pourquoi les parties les plus grosses et les plus lourdes qui constituent le sel ne tombent pas au fond de l'eau [*Ibid.*, 251, 5-27. *Conimb.* : « Cur superius mare salsius et calidius sit, quam inferius?.. quamquam esse e contrario debuit: gravius enim quod salsum », X, 9, p. 114. Remarquez cependant que les deux problèmes, quoique voisins, ne se confondent pas], pourquoi les fontaines et les rivières « n'étant composées que des eaux qui ont été élevées en vapeurs, ou bien qui ont passé au travers de beaucoup de sable, ne doivent point être salées » [*Ibid.*, 254, 21-29. *Conimb.*, X, 9, p. 114]. Mais Descartes n'avait pas tort de considérer son discours sur le sel comme nettement supérieur à ce qu'en disaient les Traités de l'Ecole. Le nombre des problèmes particuliers qu'il aborde est très considérable, et il élimine sans mot dire les considérations finalistes assez naïves développées par les scolastiques pour rendre raison de la salure de la mer. Il ne pense ni que la mer est salée pour permettre aux poissons de mer d'y vivre et de se nourrir du sel qu'elle contient : « Est autem aqua salsa ad marinos pisces suo modo alendos, idonea, quia habet admistam quasi olei pinguedinem ». Il ne pense pas non plus que si la mer est salée « propter aquatilium commoda », elle l'est aussi en vue de faciliter la navigation [*Conimb.*, X, 9, p. 115]. C'est vraiment, malgré l'arbitraire des explications que Descartes apporte, un esprit nouveau qui anime tout ce traité.

Laissant la considération du sel pour retourner à celle des vapeurs, Descartes examine comment elles se meuvent en l'air, et comment elles y causent les vents. Il définit le vent ; « Toute agitation d'air qui est sensible » (Disc. IV, 265, 3-4). Ce faisant, il prend parti pour Hippocrate contre Aristote, car Hippocrate soutenait : « Nihil aliud esse ventum quam aerem commotum ». Si Descartes ajoute ici la clause « qui est sensible », à la définition rejetée par Aristote, c'est précisément pour enlever toute force à

l'objection du philosophe grec qu'il est absurde de confondre le vent avec toute agitation de l'air parce que beaucoup de commotions de l'air ne sont pas des vents. Les commotions de l'air qui ne sont pas des vents, par exemple celle que produisent des cymbales frappées, ne sont pas des vents parce qu'elles ne sont pas sensibles. Rien de plus (X, 6, 1 et 2, p. 51. Cf. *Index scol. cart.*, texte 480).

Aristote, qui refuse de définir le vent par une simple agitation de l'air, propose une autre définition qui en fait une exhalaison chaude et sèche : *spirationem calidam et siccam*. Or, Descartes se donne de l'air une définition qui le rapproche en définitive de l'Ecole sur ce point, car il déclare que « tout corps invisible et impalpable se nomme air » (Disc. IV, 265, 4). Il accepte donc par là même de faire rentrer sous la définition de l'air les vapeurs et certaines exhalaisons. Or, si Aristote définit le vent une exhalaison, les Coïmbrois complètent Aristote en ajoutant des vapeurs à l'exhalaison dont le mouvement constitue le vent, Descartes de son côté est disposé à reconnaître aux exhalaisons un rôle réel, quoique très effacé dans la production des vents, et admet qu'elles les accompagnent souvent. Les deux philosophies se font donc ici des concessions réciproques, l'Ecole insistant sur les exhalaisons comme matière des vents, mais concédant les vapeurs, Descartes insistant sur le rôle des vapeurs, mais concédant quelque rôle subordonné aux exhalaisons. « Les vapeurs dont ils (les vents) se composent ne s'élèvent pas seulement de la superficie de l'eau, mais aussi des terres humides, des neiges et des nues... (VI, 266, 25-29). « ... Ces vents plus étendus... ne sont ordinairement autre chose que le mouvement des vapeurs qui, en se dilatant, passent du lieu où elles sont en quelque autre où elles trouvent plus de commodité de s'étendre (VI, 265, 1-17). « Lorsque les vapeurs passent de cette façon d'un lieu en un autre, elles emmènent ou chassent devant soi tout l'air qui se trouve en leur chemin et toutes les exhalaisons qui sont parmi : en sorte que bien qu'elles causent quasi toutes seules les vents, ce ne sont pas toutefois elles seules qui les composent ; et même aussi que la dilatation et la condensation de cet air peuvent aider à la production de ces vents, mais que c'est si peu, à comparaison de la dilatation et comparaison des vapeurs, qu'elles ne doivent quasi point être mises en compte » (VI, 268, 12-22, Cf. Conimb.). [« Verumenim vero minime nobis displicet ea sententia, quae asserit ventorum materiam non esse puram exhalationem, sed interdum ac frequenter etiam vapores exhalationibus permixtos. Primum quia aliquando per integros menses spirant venti e mari, quod etiamsi multum habeat exhalationum ob terrenae concretionis admixtionem, ut ejus

salsedo testatur, atque adeo non solum vapores, sed exhalationes quoque egerat, tamen non est verisimile tantam exhalationum vim ab eo nasci. Item quia non est cur vapores ad mediam regionem provecti, non etiam inde pellantur et resiliant, ut exhalationes sicque flatum edant » (VI, 2, p. 52). Ajoutons que la définition du vent par l'agitation de l'air n'était pas seulement attribuée à Hippocrate, mais aussi aux stoïciens, à Vitruve, à Isidore, à saint Jean Damascène. C'était un lieu commun (Cf. *loc. cit.*, p. 51)]. Quant au problème de la cause des vents, Descartes s'y attarde avec d'autant plus de complaisance que l'Ecole se reconnaissait incapable de le résoudre. Les Coïmbrois proposent un certain nombre de ces *rationes probabiles* que Descartes veut précisément éliminer de la physique, et ils concluent modestement en renvoyant le lecteur à Jérémie et au psaume 136 : « Haec sunt, quae de ventorum causis probabilius dicuntur a philosophis. Verum ut ingenue fateamur, hoc unum est ex iis, quae in naturae contemplatione magna ex parte latent. Adeo ut ob id Psalmi CXXXIV et Jeremiae X dicatur Deus producere ventos de thesauris suis, id est de occultis naturae causis » (Conimb. VI, 3, p. 49). Descartes laisse donc de côté les causes mystérieuses auxquelles on faisait appel, telles, par exemple, que l'influence de certains astres ou de leurs conjonctions et il insiste sur les phénomènes de condensation et de raréfaction ; mais il ne se débarrasse pas complètement des notions que l'Ecole lui a transmises et fait de la dilatation ou de la condensation des vapeurs le centre même de son explication.

C'est pourquoi, bien que l'esprit des explications cartésiennes soit entièrement nouveau, elles rappellent fréquemment à la mémoire le souvenir d'explications scolastiques. La persistance, dans sa doctrine, de la distinction des vapeurs et des exhalaisons en est la cause. Il remarque, avec ses maîtres, que « les vapeurs qui viennent des eaux sont bien plus humides et plus épaisses que celles qui s'élèvent des terres, et qu'il y a toujours parmi celles-ci beaucoup plus d'air et d'exhalaisons » (Disc. IV, 275, 23-26). At secundum eos qui ventum non solam exhalationem, sed vel exhalationem, vel vaporem agitatum esse arbitrantur, ex ventis alios ab intrinseco siccos et frigidos esse, quorum nempe halitus e terra prodeunt ; alios frigidos et humidos, quorum spirationes ex aqua evocantur » (Conimb. VI, 6, p. 56). Il déduit les raisons qui font que le vent du nord est sec et froid [Ibid. p. 270, 17. Conimb.: « Septentrionales (venti) qui per loca nivosa et frigida transmeant, frigidissimi sunt et sicci » (VI, 5, p. 56)], le vent du midi, au contraire, chaud et humide [Ibid. 272, 29-273, 4. Conimb.: « oppositi vero qui per mare

et loca humentia et calida, ut per Zonam torridam ad nos perveniunt, calidi et humidi (*loc. cit.*)], les vents d'orient secs et les vents d'occident humides (Ibid. 269, 11-18. Conimb., *loc. cit.*) et c'est toujours aux vapeurs plutôt qu'à l'air qu'il fait appel pour en expliquer la naissance : « car l'air, étant dilaté, n'occupe qu'environ deux ou trois fois plus d'espace qu'étant médiocrement condensé, au lieu que les vapeurs en occupent plus de deux ou trois mille fois davantage » (Ibid. 268, 23-26)]. De même Descartes ne s'occupera plus des conjonctions des astres mais il interprétera mécaniquement l'action qu'on leur attribuait sur les vapeurs et par conséquent sur les vents. L'action exercée par chaque astre doit être proportionnelle à l'intensité de la lumière dont il frappe nos yeux ; elle est donc faible pour les étoiles proportionnellement à la lune, et faible pour la lune proportionnellement au soleil, mais elle n'en est pas moins réelle : « La lumière de la lune, qui est fort inégale selon qu'elle s'éloigne ou s'approche du soleil, contribue à la dilatation des vapeurs comme fait aussi celle des autres astres [Ibid. 278, 8-12. Conimb. : « ad generationem motumque ventorum multum conferre peculiarem quorumdam astrorum influxum... etc. » (VI, 3, p. 49)].

Après avoir expliqué comment les vapeurs, en se dilatant, causent les vents, Descartes examine comment elles composent les nues et les brouillards « en se condensant et resserrant » [Disc. V, 279, 3-6. Cf. Conimb. : « Materia nubium est vapor. Causa efficiens est tum sol et reliqua astra vaporem ipsum calore suo e locis humentibus ad mediam aeris regionem evocantia, tum etiam frigus circumstans et cogens. Generantur ergo nubes in hunc modum : posteaquam vapores ad mediam regionem pervenerunt, adventitium illic calorem deponunt, partim quia emersere jam ex aëre terrae incubanti, qui ob solariorum radiorum geminationem calidior est atque ita remota causa calefacienti se ad nativum frigus revocant ; partim quia illa ipsa media regio algore jam suo eos refrigerat. Itaque premente frigore concrescit paulatim vapor, ac tandem in nubem addensatur. Quo fit ut nihil aliud sit nubes quam addensatus vapor ». VII, 1, pp. 59-60]. Si elles demeurent fort basses et « s'étendent jusques à la superficie de la terre », on les nomme des brouillards. [Descartes, *loc. cit.*, et Conimb. « Interdum namque vapores crassi e locis humentibus proxime efflantur, atque ob suam spissitudinem et crassitiem in sublime efferri nequeunt, sed vicinum terris aërem occupant, et nebulosa caligine circumfundunt ». VII, 4 : *De nebula seu caligine*]. Les nues se résolvent en pluie, mais selon des processus différents dans les deux philosophies ; seules les grandes

lignes se correspondent : résolution de la nuée en pluie, congélation de cette pluie en neige ou en grêle avant qu'elle touche le sol. [Disc. VI, 293, 13-29. Conimb. VII, 5-6, pp. 65, 67. « Cum nubes in media aeris regione ob vehementem frigiditatem, antequam in aquam solvatur, gelascat, nix efficitur ». « Generatur enim grando, cum aqua pluviae, priusquam terram pertingat, in gelu cogitur »]. Lorsque les brouillards touchent le sol, « ils se convertissent en rosée s'ils sont composés de gouttes d'eau, et en brume ou gelée blanche, s'ils sont composés de vapeurs déjà gelées, ou plutôt qui se gèlent à mesure qu'elles touchent la terre » [Disc. VI, 309, 17-23. « Rores et pruinae materia est vapor exiguus et subtilis... Causa proxima efficiens, est frigus serenae noctis, quod si temperatum sit, vaporem in rorem cogit ; si vehemens, congelat in pruinam ». Conimb. VII, 8, p. 70]. D'autres météores, cependant, sont plus singuliers : « Ce sont aussi des exhalaisons qui composent la manne et les autres tels sucs, qui descendent de l'air pendant la nuit ; car, pour les vapeurs, elles ne sauraient se changer en autre chose qu'en eau ou en glace. Et ces sucs non seulement sont divers en divers pays, mais aussi quelques-uns ne s'attachent qu'à certains corps, à cause que leurs parties sont sans doute de telle figure qu'elles n'ont pas assez de prise contre les autres pour s'y arrêter » [Disc. VI, 310, 14-22]. Descartes s'accorde donc avec l'Ecole pour attribuer l'origine de la manne à des exhalaisons [« Etenim quando una cum tenui vapore, ex quo gignitur ros, elevantur partes terrae subtiles, ita ut humidum aqueum valde excoquatur, maneantque partes terrae cum exigua humiditate, efficitur liquor quidam candidus melliti saporis qui... manna dicitur ». Conimb. VII, 11, p. 75], encore que l'Ecole réserve un rôle important aux vapeurs dans sa production. Quant aux « autres tels sucs » que Descartes n'énumère pas, il s'agit, comme personne ne l'ignorait au XVIIe siècle, du miel que les abeilles recueillent mais ne produisent pas et sans doute aussi d'un sucre extraordinaire que récoltaient les anciens. L'un et l'autre sucs passaient pour produits par des vapeurs mêlées de parties terrestres très subtiles ainsi que la manne elle-même ; et si Descartes les déclare « divers en divers pays », c'est parce que l'on distinguait, en en décrivant les propriétés, les miels de l'Hymette, des Cyclades, de Sicile, qui sont les plus doux, le miel de Sardaigne, amer parce que les abeilles recueillent cette rosée sur l'absinthe, d'autres qui empoisonnent, car de même que la nature a armé les abeilles d'aiguillons, elle a mélangé le venin au miel lui-même qui allèche par sa douceur, afin de rendre l'homme moins avide et plus prudent. [« Philosophi autem mellis genera-

tionem hoc pacto se habere docent. Quando una cum vapore illo tenui, ex quo ros generatur, efferuntur, potissimum sublucanis temporibus, partes quaedam terrae subtiles ; ex varia ejusmodi partium cum humido tenui commixtione, si humidum aqueum non multum dissolvatur, gignitur succus praedulcis qui herbis, foliis, flosculis et terrae solo excipitur : atque hic mel vocatur ». Conimb. VII, 9, p. 72. Sur le sucre des anciens et la controverse qu'il soulevait cf. VII, 10, pp. 74-75].

Descartes a aussi voulu donner son avis sur la prévision du temps, mais il s'en tient aux règles empiriques traditionnelles : Si le brouillard monte le matin, c'est signe de pluie [Disc. VI, 310, 23-31. Conimb. : « Haec nebula... si confertim ascendat et, ad aerem frigidum evecta, una cum vaporibus concrescat, saepe in pluviam vertitur ». VII, 4, p. 64], et autres signes de ce genre, qu'il déclare d'ailleurs être fort incertains. Il en est même dont il préfère ne pas parler, et ce sont sans doute ceux que l'on tirait dans l'Ecole non seulement du soleil, mais encore de la lune, des étoiles, de la mer, des grenouilles : « ranae ultra solitum vocales », des grues, des oies, des corbeaux et de beaucoup d'autres objets [Conimb. *De presagiis temporum*, VII, 3, p. 61-64]. Lorsque Descartes rencontre un présage de pluie intelligible et rationnellement explicable, il le signale et en fournit l'explication. Tel est le cas des hirondelles [Disc. VII, 312, 12-21. Conimb. loc. cit. p. 63], ou du vent qui « fait jouer les cendres et les fétus qui se trouvent au coin du feu, et y excite comme de petits tourbillons assez admirables pour ceux qui en ignorent la cause, et qui sont ordinairement suivis de quelque pluie » [Disc. VII, 312, 21-313, 3. Cf. Conimb. « Domesticus ignis pallens murmuransque tempestatem... spondet. Cum ignis contectus e se favillam discutit, cum cinis in foco concrescit, cum carbo vehementur perlucet, aquarum significatio est ». VII, 3, pp. 62-63]. Mais il n'insiste pas sur ces questions et passe à l'étude des tempêtes, de la foudre et de tous les autres feux qui s'allument en l'air.

Descartes explique les tempêtes par la chute brusque d'une nue chassant avec violence tout l'air qui est au-dessous d'elle ; les Coïmbrois y voient des exhalaisons renfermées dans une nue qu'elles crèvent violemment pour s'en échapper. C'est ainsi que s'expliquent les tempêtes soudaines et violentes des mers équinoxiales. [« Et pour ce qu'il ne se voit quasi jamais d'autres nues en ces lieux-là (Cap de Bonne-Espérance), sitôt que les mariniers y en aperçoivent quelqu'une qui commence à se former... ils se hâtent d'abattre leurs voiles, et se préparent à recevoir une tempête, qui ne manque pas

de suivre tout aussitôt ». Disc. VII, 313, 26-314, 4. « Hi ergo flatus procellam gignunt... Eam nautae Lusitani sub Æquinoctiali nonnunquam experiuntur. Quare suis jam periculis edocti, ubi eo loco nubem conspicantur, confestim vela deficiunt, ni faciant, vibranti impetu demergendi ». Conimb. VI, 7, p. 58]. Certaines exhalaisons mêlées aux vapeurs qui composent ces nues, s'en séparent, selon Descartes, à cause de l'agitation de l'air, et venant s'attacher aux cordes et aux mâts des navires, lorsque la nue achève de descendre, sont embrasés par cette violente agitation. « Ils composent ces feux nommés de saint Helme, qui consolent les matelots et leur font espérer le beau temps » [Disc. VII, 315, 1-4]. Descartes ne se contente pas de signaler l'existence de ces Météores dont les anciens avaient transmis la description, mais il veut encore rendre raison des détails de la description que les anciens en donnaient. Les Coïmbrois signalent avec quelque scepticisme que les navigateurs païens qui apercevaient deux lumières de ce genre les nommaient Castor et Pollux et en concluaient à la fin prochaine de la tempête ; lorsqu'ils en apercevaient une seule, ils la nommaient Hélène et en tiraient un mauvais présage. Mais cette distinction d'une ou de deux lumières et les présages qu'on en tirait semblent vains et physiquement injustifiables aux philosophes de l'Ecole, malgré tous les efforts que l'on avait faits pour en rendre compte. [« Nona est Castor, Pollux, Helena. Haec concretio provenit ex halitu admodum viscoso et pingui. Inflammatur antiperistasi [par opposition au froid ambiant] circumfusi aëris frigidi, vel per collisionem. Nonnunquam navigantibus tempore tempestatum apparere solent ex his luminibus duo, interdum unum tantum. Ethnici ut erant infinitis implicati superstitionibus cum istiusmodi inflammationes binae conspiciebantur, credebant esse Castorem et Pollucem ; cum una duxtaxat, Helenam ; et unam quidem infaustum exitum significare, binas prosperum : « graves, inquit Plinius, lib. 2, c. 37, cum solitariae venere, mergentesque navigia, etsi in carinae ima deciderint, exurentes ; geminae autem salutares, et prosperi cursus praenuntiae, quarum adventu fugari diram illam ac minacem, appellatamque Helenam ferunt ; et ob id Polluci et Castori id nomen assignant eosque in mari deos invocant ». Haec ille. Quae distinctio duorum luminum, vel unius, quoad fausti, vel infausti eventus significationem, vana videtur, nec ejus ulla Physica ratio satis idonea afferri solet etsi eam nonnulli reddere conati sint. Certe cum hae concretiones huc illuc discurrunt, tempestatis vim et turbulentos ventorum flatus, quibus agitantur, indicant ; si vero in antennis, aliisve navium partibus insideant, futurae serenitatis

signa habentur; quia argumentum est frangi tempestatem et desinere ventos, qui jam exhalationi quietem dant ». Conimb. II, 2, pp. 17-18]. Descartes ne partage pas ce scepticisme et semble croire qu'une justification rationnelle est possible de ce que les Coïmbrois désespéraient d'expliquer. Comme il peut en effet y avoir plusieurs nues superposées au-dessous de chacune desquelles se trouve un feu de ce genre : « les anciens n'en voyant qu'un, qu'ils nommaient l'astre d'Hélène... l'estimaient de mauvais augure, comme s'ils eussent encore attendu alors le plus fort de la tempête ; au lieu que, lorsqu'ils en voyaient deux, qu'ils nommaient Castor et Pollux, ils les prenaient pour un bon présage » [Disc. VII, 315, 4-26]. Il ajoute d'ailleurs que l'on peut en voir trois et même quatre ou cinq, au dire des mariniers, mais qu'il ne peut rien dire que par conjecture de ce qui se passe dans les grandes mers qu'il n'a jamais vues et dont il n'a que des relations fort imparfaites.

Quant aux orages accompagnés de tonnerre, d'éclairs, de tourbillons et de foudre, Descartes en a pu voir quelques exemples sur terre. Ce sont des sortes d'avalanches, mais au lieu d'une chute de neiges il s'agit d'une chute de nuages. Lorsque deux nues sont l'une au-dessus de l'autre, si la nue supérieure tombe brusquement sur la nue inférieure, il se produit un grand bruit, qui est le tonnerre : « Et notez que le bruit qui se produit ainsi au-dessus de nous, se doit mieux entendre à cause de la résonance de l'air, et être plus grand, à raison de la neige qui tombe, que n'est celui des avalanches. Puis notez aussi que, de cela seul que les parties des nues supérieures tombent toutes ensemble, ou l'une après l'autre, ou plus vite, ou plus lentement, et que les inférieures sont plus ou moins grandes et épaisses, et résistent plus ou moins fort, tous les différents bruits du tonnerre peuvent aisément être causés » (Disc. VII, 317, 11-20). Les Coïmbrois préfèrent admettre comme explication fondamentale du tonnerre celle qu'en donne Aristote : le déchirement bruyant de certaines nues par les exhalaisons qui s'y trouvent enfermées, et c'est aussi aux diverses agitations possibles des exhalaisons à l'intérieur des nues qu'ils attribuent les divers bruits du tonnerre. Mais ils admettent également la possibilité d'une explication qui ne fasse pas intervenir l'éruption des vapeurs. Lucrèce et Sénèque (Lucrèce, lib. VI, 96 et sv.; Sénèque, *Nat. Quaest.*, II, 17) expliquent le tonnerre par la collision de plusieurs nues, et cette explication n'est pas sans valeur. Car si les nues peuvent produire du bruit en se déchirant, pourquoi n'en produiraient-elles pas lorsqu'elles se heurtent avec violence et se brisent ? C'est là l'origine de la théorie cartésienne du tonnerre. « Quarto sciendum, ex quo-

rumdam sententia, posse etiam absque exhalationum eruptione et conflictu magna inter se nubium collisione tonitruum effici, quod Lucretio et Senecae locis antea citatis placet. Nec id certe alienum videtur a ratione. Si enim nubes cum a spiritu disrumpuntur sonum excitant, cur non idem inter se magno impetu collisae et fractae efficient? Nec obstat, ait Seneca, quod nubes impactae montibus sonum non edant; primum quia non quocumque modo impulsae tonant, sed si apte sint compositae ad sonum edendum; sicut nec aversae inter se manus cum colliduntur, ita magnum plausum edunt; sed cum palma palmam percutit. Deinde quia mons non scindit nubem, sed sibi eam circumfundit » (Conimb. I, 3).

Reste à rendre compte des éclairs, des tourbillons et de la foudre. Les différences entre ces phénomènes « ne dépendent que de la nature des exhalaisons qui se trouvent en l'espace qui est entre deux nues, et de la façon que la supérieure tombe sur l'autre » [Disc. VII, 317, 20-25]. L'Eclair se produit lorsque la chute de la nue supérieure enflamme les exhalaisons très subtiles et éminemment inflammables qui se trouvent entre les nues après les périodes de chaleur et de sécheresse. C'est aussi par l'inflammation des exhalaisons qu'on expliquait les éclairs dans l'Ecole [« Dicendum secundum Aristotelem fulgur non esse aliud quam exhalationem in nube accensam et igneo colore tinctam ; quae accensio potissimum fit vehementi spiritus ad nubes collisione » *Conimb.*, II, 4, p. 20]. Dans les deux philosophies on admet également qu'il puisse y avoir éclairs sans tonnerre, et même tonnerre sans éclairs, et l'on explique ces différents phénomènes par la nature des exhalaisons en présence. [« En sorte qu'on peut voir alors de tels éclairs sans ouïr aucunement le bruit du tonnerre... comme, au contraire, s'il n'y a point en l'air d'exhalaisons qui soient propres à s'enflammer, on peut ouïr le bruit du tonnerre sans qu'il paraisse pour cela aucun éclair » (Disc. VII, p. 318, 1-10. Cf. Conimb. « Non semper autem haec deflagratio contingit, quia non semper materia ad ardorem concipiendum idonea est, quare nec semper ante tonitruum nubes fulgurant... Fit etiam non raro, ut coruscatio detur absque ullo tonitruo ; cum nubes adeo tenuis est, ut exhalationi discurrenti non valde obsistat, et nihilominus eam habet concretionem, quae ad excitandem ignem sufficiat » (II, 4, pp. 20-21)]. Quant à la foudre, sa production est liée, selon Descartes, à la formation d'un tourbillon. Les tourbillons ont une origine analogue à celle que l'Ecole attribuait à la foudre. Lorsque la nue supérieure dont la chute cause le tonnerre, tombe tout d'une pièce, ses bords touchent les bords de la nue inférieure avant que les milieux des deux nues se soient rencontrés. Il se forme ainsi

une poche d'air. Cet air, pressé et chassé par la nue supérieure qui continue de descendre, crève la nue inférieure pour s'échapper, descend avec violence vers la terre et remonte en tournoyant : « Et ainsi il compose un tourbillon qui peut n'être point accompagné de foudre ni d'éclairs, s'il n'y a point en cet air d'exhalaisons qui soient propres à s'enflammer ; mais lorsqu'il y en a, elles s'assemblent toutes en un tas, et étant chassées fort impétueusement avec cet air vers la terre, elles composent la foudre » (Disc. VII, 319, 5-11)]. Les Coïmbrois ne font pas intervenir de tourbillons dans la génération de la foudre, mais ils la considèrent aussi comme une exhalaison enflammée qui crève avec un bruit épouvantable la nue dans laquelle elle est enfermée. Si elle se trouve crever la partie inférieure de cette nue, le même élan par lequel elle la déchire la précipite sur le sol. Les deux explications du phénomène sont donc étroitement apparentées. [« Fulmen est exhalatio ignita e nube magno impetu excussa... Incenditur vero talis exhalatio, quae admodum sicca esse debet, vel per motum, vel per antiperistasim ; et quia accensa rarefit magnoque conatu exitum e nube frigida et densa ac diu reluctanti quaerit, dum eam tandem rumpit, horrendum edit tonitruum ; quod si nubem per inferiorem partem, quam tunc tenuiorem invenit, frangat, eadem vi et impetu quo eam scindit, ad terras fertur ; nec in aere mox diffluit et dissipatur, ut pleraeque omnes exhalationes ignitae, tum quia velocissime erumpit, tum quia constat partibus bene coagmentatis et inter se cohaerentibus. Nonnunquam tamen fulmen, quia languidiore ictu vibratur, non pertingit ad terras, sed in aere extinguitur et evanescit » (Conimb. II, 5, p. 21)], et il en est de même en ce qui concerne la description de leurs effets. Descartes estime que : « cette foudre peut brûler les habits et raser le poil sans nuire au corps, si ces exhalaisons, qui ont ordinairement l'odeur du soufre, ne sont que grasses et huileuses, en sorte qu'elles composent une flamme légère qui ne s'attache qu'aux corps aisés à brûler. Comme au contraire elle peut rompre les os sans endommager les chairs ou fondre l'épée sans gâter le fourreau, si ces exhalaisons, étant fort subtiles et pénétrantes, ne participent que de la nature des sels volatils ou des eaux fortes... Enfin la foudre se peut quelquefois convertir en une pierre fort dure, qui rompt et fracasse tout ce qu'elle rencontre, si, parmi ces exhalaisons fort pénétrantes, il y en a quantité de ces autres qui sont grasses et ensoufrées » (Disc. VII, 319, 11-29)]. Ces explications sont les témoins qui subsistent dans la physique cartésienne du chapitre des Météores scolastiques : *De fulminum effectis*, où l'on retrouve les mêmes phénomènes étranges décrits et

commentés. [« Sane experientia compertum est fulmen non eodem modo omnem materiam impetere et vexare ; nam sacculis nullo modo combustis aurum, aes et argentum conflat intus ; manente vagina, ensem liquat ;... integra carne, et interdum nulla ignis, aut ictus nota exterius apparente, ossa comminuit, et universim firmiora vehementius dissipat obteritque, cum lapide, ferro, ac durissimis quibusque confligit, teneris et rarioribus, licet flammis opportuna videantur, parcit... Cujus rei causa est... quia in iis, quae ignis trajectui obsistunt, qualia sunt dura et densa, necesse est fulmen, dum eorum contumaciam vincit, moram trahere, atque adeo in ea vim suam imprimere ; cui tamen imprimendae motus celeritas locum non dat. In aliis vero quae tenuia et rara sunt, ubi fulmen vim sibi resistentem non invenit per poros et occulta foramina celerrime atque adeo sine injuria transcurrit » (Conimb. II, 6, pp. 23-24). Cf. en ce qui concerne la foudre qui se change en pierre : « Fulmen ut Aristoteles lib. 3, cap. 1 ostendit, est ignis, non lapis igni delatus... tametsi non sit negandum posse exhalationes intra nubem concrescere in lapidem, qui una cum fulmine tanquam bombardae globus trudatur » (Ibid. II, 5, p. 21)].

On pourrait faire des remarques analogues à l'occasion de nombreux points de détails de la physique cartésienne. Il explique au moyen de ses principes « que si la nue s'ouvre par le côté... la foudre, étant élancée de travers rencontre plutôt les pointes des tours ou des rochers que les lieux bas » parce que, selon l'Ecole, « fulmen plerumque oblique fertur », et que « feriunt autem saepius fulmina summos montes et praealtas turres, quia cum oblique ferantur, celsissima quaeque eis obviam fiunt, ideoque in ea frequenter impingunt » [Conimb. II, 5 et II, 6, pp. 21 et 23]. Il ajoute « que ce n'est pas sans raison qu'on tient que le grand bruit, comme des cloches ou des canons, peut diminuer l'effet de la foudre » ; que, lorsqu'il se produit des éclairs sans tonnerre, les nues peuvent rassembler « plusieurs exhalaisons, dont elles composent non seulement de ces moindres flammes qu'on dirait être des étoiles qui tombent du ciel, ou d'autres qui le traversent, mais aussi des boules de feu assez grosses, et qui, parvenant jusques à nous, font comme des diminutifs de la foudre ». Ces petites flammes qu'on dirait être des étoiles qui tombent du ciel ne sont en effet que des exhalaisons enflammées et « les Philosophes ont eu raison de les comparer à cette flamme qu'on voit courir tout du long de la fumée qui sort d'un flambeau qu'on vient d'éteindre, lorsqu'étant approchée d'un autre flambeau elle s'allume » [Disc. VII, 321, 3-16, et 323, 5-12. Cf. Conimb. « Quarta sunt sidera discurrentia.

Haec dupliciter accidunt : uno modo cum flamma in exhalatione ad longum protensa accenditur, et per successivam aggenerationem funditur, dum una pars alteri ignem celeriter communicat, invitante nimirum ab uno extremo ad aliud materia, sicuti contingit, cum duae lucernae, superior una, altera inferior, juxta se positae sunt, illa accensa, haec paulo ante extincta ; et istius fumus ex illa adeo celeriter ignem corripit, ut illius flamma ad hanc descendisse videatur ». II, 2, p. 16]. Par contre Descartes leur reproche d'avoir attribué la même nature aux comètes et aux chevrons ou colonnes de feu qui durent incomparablement plus longtemps [Sur ces derniers Météores cf. *Index scol. cart.* pp. 114-116].

C'est aussi à la combinaison d'exhalaisons diverses que Descartes attribue la formation des pluies prodigieuses dont les scolastiques avaient également fait la théorie : « Même, d'autant qu'il y a des exhalaisons de plusieurs diverses natures, je ne juge pas qu'il soit impossible que les nues en les pressant, n'en composent quelquefois une matière qui, selon la couleur et la consistance qu'elle aura, semble du lait, ou du sang, ou de la chair ; ou bien qui, en se brûlant, devienne telle qu'on la prenne pour du fer, ou des pierres ; ou enfin, qui, en se corrompant, engendre quelques petits animaux en peu de temps ; ainsi qu'on lit souvent, entre les prodiges, qu'il a plu du fer, ou du sang, ou des sauterelles, ou choses semblables » [Disc. VII, 321, 16-26]. Sur ce point encore il ne fait guère que suivre la tradition médiévale. On admettait en effet l'existence de pluies qui sortent du cours habituel de la nature et dont certaines passent pour des prodiges. Des grenouilles, de petits poissons, du sang, du lait, des pierres, du fer, tombent, mélangés aux eaux de pluie. Ces phénomènes s'expliquent parfois parce que Dieu a disposé les causes secondes de manière à frapper de terreur les mortels ou en vue de quelque autre fin ; mais parfois aussi on ne doit chercher dans ces pluies aucune signification miraculeuse. Quant à leur cause c'est le mélange de diverses exhalaisons avec la vapeur humide, produit par la force congruente des qualités. En ce qui concerne donc les animaux, de même qu'il naît des serpents et des vers dans les marais, les lieux boueux et autres endroits où il y a quelque matière en putréfaction, de même il en peut naître subitement par temps de pluie si les mêmes causes de fermentation se rencontrent soit dans l'air soit même sur le sol. Quant à ce qui concerne le lait et le sang il ne s'agit ici que d'une apparence de lait et de sang, car le lait et le sang véritables supposent toujours un principe vivant à leur origine. Certains disent aussi que le soleil peut aspirer des humeurs rouges ou blanches qui retombent ensuite

avec la pluie, ou même que des tourbillons de vent enlèvent des poissons ou des pierres qu'ils transportent ensuite en d'autres lieux [Cf. Conimb. VII, 2, pp. 60-61. *Index. scol. cart.*, p. 234, t. 363]. Descartes est donc d'accord avec les Coïmbrois sur le fond même du phénomène et, pour ce qui est de l'explication, c'est affaire de goût que de choisir entre « varia commixtio exhalationum cum vapore humido, congruenti qualitatum vi » et « les exhalaisons de plusieurs diverses natures dont les nues, en les pressant, composent une matière semblable à du lait, du sang ou de la chair ». La pression exercée par la nue n'a peut-être qu'une supériorité apparente, et de pure intention, sur la force congruente des qualités. C'est seulement dans les trois derniers discours que Descartes, traitant de l'arc-en-ciel et des parhélies, revient aux mathématiques et, grâce à elles, échappe complètement à l'influence de la scolastique.

L'indépendance radicale de Descartes vis-à-vis de l'Ecole se retrouve aussi, et pour la même raison dans ce qu'il dit ailleurs des comètes, mais il la reperd lorsqu'il traite dans le Monde ou les Principes d'autres phénomènes que la scolastique rangeait au nombre des météores. Ce sont les vapeurs, les esprits âcres et les exhalaisons oléagineuses qui en véhiculant des particules métalliques composent tous les fossiles et amènent les métaux au jour (*Princ. phil.*, IV, 70-71, VIII, p. 247-248). Quant aux métaux eux-mêmes, Descartes les ramène à trois corps fondamentaux qui viennent prendre la place des trois principes communément admis par les chimistes : le sel, le soufre et le mercure ; il aurait volontiers décrit tous les métaux qui en dérivent s'il avait pu faire toutes les expériences nécessaires à leur connaissance exacte, mais il ne doute pas qu'on ne les puisse tous expliquer par ces trois-là. [« Atque sic tria hic habemus, quae pro tribus vulgatis Chymicorum principiis, sale, Sulphure ac Mercurio, sumi possunt... Credique potest omnia metalla ideo tantum ad nos pervenire, quod acres succi, per meatus corporis fluentes, quasdam ejus particulas ab iis disjungant, quae deinde materia oleagina involutae atque vestitae, facile ab argento vivo calore rarefacto sursum rapiuntur, et pro diversis suis magnitudinibus ac figuris, diversa metalla constituunt. Quae fortasse singula descripsissem hoc in loco si varia experimenta, quae ad certam eorum cognitionem requiruntur, facere hactenus licuisset » (*Princ. phil.*, IV, 63, VIII, 9-22)]. Il ne se libère ici d'Aristote que pour subir l'influence des alchimistes [Conimb. I, 13, p. 133. « Immo et illam etiam (opinionem), quam chymistae defendunt... pro qua stat D. Thomas... aiens eam ab Aristotelis

placito non dissentire ; sed Aristotelem facere materiam remotam halitum, chymistas vero materiam proximam sulphur et argentum vivum, quae ex predicto halitu, ut ex remota materia metallorum concrescant »] avec lesquels d'ailleurs Albert le Grand et saint Thomas cherchaient à réconcilier la doctrine d'Aristote. Les tremblements de terre s'expliquent, dans les deux philosophies, par des exhalaisons enfermées dans le sol et qui secouent l'écorce terrestre. Descartes suppose que ces exhalaisons, enflammées par quelque étincelle, se dilatent brusquement et ébranlent la terre ; les Coïmbrois proposent un certain nombre d'explications dont la dernière est celle-là même que Descartes proposait [Descartes, *Princ. phil.*, IV, 77. Cf. *Conimb.* : « Vera et peripatetica sententia statuit commotionem terrae fieri ab halitu seu spiritu terrae visceribus incluso, et foras exire contendente... Potiores autem modi quibus id contingit, hi ferme sunt... Tunc enim, ut pulvis tormentarius igni correptus impositam turrim commovet et disturbat, sic incensa exhalatio terram quassat » (Conimb. XI, 2, pp. 110-121)]. Pour expliquer la formation des sources et des fleuves, Descartes et les Coïmbrois font appel à des vapeurs souterraines qui se condensent en eau. Selon Descartes, ces vapeurs proviennent des eaux souterraines et en définitive de la mer [« Atque ita, ut animalium sanguis in eorum venis et arteriis, sic aqua in terrae venis et in fluviis circulariter fluit » *(Princ. phil.*, IV, 75 ; 244, 5-7)] alors que, pour certains scolastiques, l'eau provient d'une concrétion souterraine de vapeurs et d'eau. Ces philosophes ne peuvent admettre que l'origine première des sources et des rivières soit l'eau de mer, parce que, s'il en était ainsi, les rivières ne devraient jamais diminuer, leur eau devrait être salée et surtout remonter de la mer, qui est en contre-bas, pour s'élever jusque sur les montagnes d'où naissent un grand nombre de fleuves. Descartes doit au moins tenir compte de ces difficultés, et, puisqu'il admet une incessante circulation entre la mer et les sources, expliquer « cur mare non augeatur ex eo quod flumina in illud fluant », « cur fontes non sint salsi, nec mare dulcescat » (*Princ. phil.*, IV, 75 et 76, VIII, 243, 24-144, 15). Il doit en outre insister sur ce fait que les vapeurs dont il parle « usque ad exteriorem camporum superficiem atque ad summa montium juga perveniant » *(Ibid.,* IV, 74. VIII, 243, 4-5). Tout son exposé de cette question est commandé par la doctrine de l'Ecole [Cf. Conimb. IX, 2 et 3, pp. 94-96 : « Alii arbitrantur perennium fontium, fluviorumque originem e mari esse (notamment D. Thomas, II Sent., dist. 14, qu. unica, ad 5, M. Albertus, Meteor. II, 2, 11, etc.)... Nititur haec opinio hisce potissimum argumentis. Primum quia incredibile

omnino videtur tantum aquae ex vaporibus et aëre in terrae sinu quotidie generari, ut ad tam magnum fontanae et fluvialis aquae defluxum, et ad tot scaturigines replendas sufficiat. Secundo quia non alia videtur posse reddi causa cur tot fluminum quotidiano accessu maria non crescant, nisi quia flumina e mari exeunt, sicque eorum regressu tantundem eis rependitur, quantum egressu detrahitur... At enim quoniam hanc sententiam ea maxime difficultas urget, quod non videtur qua ratione aqua suopte ingenio gravis possit ascendere e mari in altissimos montes, e quibus tam multa flumina erumpunt » (p. 95)]. Et il y reste encore partiellement embarrassé. Car Descartes croit encore que l'eau ne s'élève au sommet des montagnes que sous forme de vapeurs comme s'il redoutait de la voir, selon l'objection des Coïmbrois « contra nativam propensionem et conatum subire montes », et en admettant cette circulation perpétuelle entre les sources et la mer, analogue à la circulation du sang dans les artères et les veines d'un animal, il se rallie à la solution proposée par les Coïmbrois contre Aristote lui-même dont ils ne se séparent cependant qu'à regret [« Alii volunt esse in terra quasi venas, quibus aquae humor prolectetur, ad eum fere modum quo sanguis animalium venis. Quam similitudinem late persecutus est Seneca lib. 3 *Nat. quaest.*, c. 15 » (Conimb. IX, 3, p. 96). « Non solum absolute affirmandum est amplissima flumina et fontes, de quibus paulo ante diximus provenire e subterraneis aquis e mari oriundis ob rationem illic propositam; sed probabilius existimandum etiam minores fluvios et fontes perennes ab eisdem illis aquis ordinarie seu majori ex parte derivari... Pro quo etiam facit auctoritas Patrum quos tertio capite commemoravimus, fontium et fluviorum perennitatem e mari per subterraneos meatus deducentium » (*Ibid.* pp. 99-100). Les Conimb. font donc une légère concession à Aristote; ajoutons qu'ils ne prennent pas à leur compte la comparaison de Sénèque reprise par Descartes, mais elle s'accorde avec la solution qu'ils préconisent].

Ainsi l'influence exercée par les Météores scolastiques sur la pensée de Descartes n'est pas douteuse. Tantôt le philosophe se laisse imposer par l'Ecole le choix des matières qu'il devra traiter, tantôt le souci même de la réfuter le conduit à argumenter contre elle et par conséquent à la suivre, tantôt enfin il reste plus ou moins complètement engagé dans ses doctrines qu'il se contente d'interpréter et de transposer. On a pu voir quel rôle capital joue dans les Météores de Descartes la distinction scolastique des vapeurs et des exhalaisons; si profondément qu'il l'ait remaniée et quelles que soient les transformations qu'il lui ait fait subir, elle demeure le

cordon ombilical qui relie la nouvelle doctrine à l'ancienne. C'est ce qui explique l'impression d'étrangeté que produit sur nous aujourd'hui la plus grande partie de ce traité si ingénieux et si admirablement construit. Comment Descartes s'est-il laissé imposer tout ce matériel scolastique? Le problème vaut la peine que l'on y réfléchisse et que l'on tente d'en fournir la solution.

Strasbourg.

(A suivre). E. Gilson.

XVII

QUELQUES OBSERVATIONS SUR LA SYNTHÈSE ASYMÉTRIQUE

Avant d'aborder le sujet de ces pages, je veux rappeler quelques idées modernes sur la structure des cristaux. « D'après la théorie cristalline, un cristal est un réseau à triple dimension, formé de mailles parallélépipédiques ; les nœuds des mailles sont occupés par des particules complexes identiques entre elles sous le triple rapport de la composition chimique, du poids spécifique et de la forme cristalline » [1]). Cette description du cristal rend très bien la pensée que les physiciens avaient depuis longtemps : qu'il faut considérer les cristaux comme un système discontinu de particules régulièrement orientées d'après des lois définies.

Les recherches nouvelles nous obligent de modifier cette idée. En se basant sur des considérations théoriques, les physiciens ont évalué la distance mutuelle de ces particules ; ils ont trouvé la valeur de 10^{-8} à 10^{-9} cm. Une agglomération de ces particules nous fait l'impression d'un médium continu, parce que les grandeurs, qui jouent un rôle dans la plupart des phénomènes physiques, sont d'un ordre de dimension bien différent des distances intramoléculaires. Si, par exemple, un rayon de lumière passe par le cristal, le cristal paraît un médium anisotrope, — c'est-à-dire que les propriétés dans les différentes directions en sont différentes. — Ainsi, si l'on prend un morceau de quartz, dont

1) D. Nys, *Cosmologie*, I, p. 146. Louvain, 1918.

on coupe une plaque, dont les parois sont parallèles aux faces du prisme cristallin, on observe qu'en chauffant la plaque en un seul point au moyen d'un poinçon, la chaleur est conduite inégalement dans les diverses directions ; mais le cristal paraît un médium continu, car la longueur d'onde de la lumière visible varie entre 0,00004 et 0,00007 cm. ; elle est donc environ 1000 fois plus grande que la distance de deux particules, qui se succèdent dans les cristaux. Il est par trop clair que les expériences faites avec des rayons de lumière visibles ne nous disent rien sous ce rapport. Le phénomène que nous avons en vue est le phénomène de la « diffraction ». Si l'on sépare d'un rayon de lumière par moyen d'une ouverture étroite un faisceau très mince, on observe que l'écran où se projette le rayon, n'est pas seulement éclairé à l'endroit atteint, par la prolongation du rayon séparé, mais aussi aux alentours de cette ligne ; si l'on a plusieurs petites ouvertures, on observe, à cause de l'interférence des rayons déviés, un spectre bien défini ; on obtient de même un spectre à cause de l'interférence, si l'on fait réfléchir les rayons de lumière contre une surface réfléchissante où l'on a tracé des lignes fines (appareil de Rowland). Ces phénomènes sont connus sous le nom de phénomènes de diffraction. La théorie nous apprend que l'angle de déviation de la lumière dépend de la grandeur de l'ouverture et de la longueur d'onde de la lumière. Si la longueur d'onde est plus petite, l'ouverture doit être plus petite aussi, sans cela on n'observe pas le phénomène en question ; si la distance des petites ouvertures ou la distance des lignes tracées est très petite par rapport à la longueur d'onde de la lumière, le phénomène ne se produit pas non plus. La longueur d'onde de la lumière et les dimensions des ouvertures et des distances des ouvertures ou des lignes doivent être du même ordre de grandeur.

On a trouvé que la longueur d'onde des rayons de Röntgen, dont les oscillations sont fort analogues à celles de la lumière ordinaire, est très petite, beaucoup plus petite que celle de rayons de lumière visibles, qu'elle est de l'ordre de grandeur de 10^{-8} à 10^{-9} cm. La grandeur de la longueur d'onde est donc du même ordre que la distance entre les particules des cristaux. Si la structure des cristaux était réellement discontinue, on aurait pu s'attendre à ce que les cristaux se comportent comme un médium discontinu par rapport aux rayons de Röntgen. Si l'on fait réfléchir les rayons de Röntgen par un cristal, on observe un phénomène de diffraction analogue à celui qu'on observe par l'appareil de Rowland, en faisant réfléchir la lumière visible. Cette manière de voir de M. von Laue a été confirmée entièrement par l'expérience ; les premières

observations couronnées d'un succès complet ont été faites par MM. Friedrich et Knipping, en 1912. Cette méthode d'observation, perfectionnée et transportée sur un domaine plus vaste, est de la plus grande importance pour l'étude de la structure et de la symétrie des cristaux. La première conséquence qu'on a pu tirer de ces recherches, c'est que la matière inorganique a véritablement une structure interne, — ce fait a été nié autrefois (M. Gutberlet) — et que l'hypothèse de Bravais, qui représente le cristal sous la forme d'un assemblage réticulaire, est confirmée par les faits. Ces recherches nous ont appris aussi que les particules qui sont disposées sur les nœuds d'un réseau de Bravais ne sont pas identiques, que ce ne sont pas des particules complexes, mais que ce sont les atomes élémentaires mêmes, dont la substance cristallisée est composée : en observant, par exemple, les cristaux de chlorure de sodium (sel de cuisine), on a trouvé que les diverses particules orientées ne sont pas identiques entre elles, mais que ce sont les atomes de sodium et de chlore, qui sont posés sur les divers points de l'assemblage réticulaire [1]).

La forme extérieure des substances cristallisées n'est qu'une conséquence de la propriété des corps, en vertu de laquelle les diverses directions prises à partir d'un même point, ne sont pas toutes équivalentes. Si parmi ces directions, il y en a deux ou plusieurs qui sont équivalentes, le cristal possède des propriétés de symétrie. « Cette tendance vers la symétrie est une des grandes lois de la nature inorganique. Elle n'est d'ailleurs qu'une manifestation de la tendance plus générale de la Nature vers la stabilité, c'est-à-dire vers le repos : tendance qui est une des grandes forces antagonistes de l'univers » (Mallard).

Que ces propriétés de symétrie sont très fréquentes dans la nature vivante aussi, c'est un fait bien connu. Si l'on compare les propriétés caractéristiques de la matière inorganique à celles de la substance vivante, on constate deux faits qui nous frappent : premièrement on trouve dans la nature vivante des axes de symétrie caractérisés par le fait que le cosinus de leur période a une valeur irrationnelle ; dans la nature inorganique la loi de Haüy, qui établit que la valeur du cosinus α est représentée par un nombre rationnel, — cosinus $\alpha = 0, + {}^1/_2, - {}^1/_2, + 1$ ou $- 1$, la valeur de l'angle α est donc 90°, 60°, 120°, 0° et 180°, — d'où l'on peut déduire que les axes ne peuvent être que digonaux, trigonaux, tétragonaux ou hexagonaux ; dans la nature vivante, il y a une préférence pour la

1) H. A. Lorentz, *Röntgenstralen en structuur van kristallen.* Haarlem, 1917.

symétrie pentagonale. Le deuxième fait remarquable, c'est que les espèces plus anciennes des êtres vivants sont caractérisées par une symétrie plus parfaite que celles des époques plus récentes; dans la matière inorganique, au contraire, on peut constater une tendance vers les formes plus symétriques. « En vérité, écrit M. Jaeger dans son livre intitulé : *Lectures on the Principle of Symmetry*, il n'y a guère moyen de contester l'existence d'une ligne de démarcation très nette entre les formes de la nature inanimée et celles de la nature vivante en ce qui concerne le rôle que joue le principe de symétrie dans chacun de ces domaines. Suivant notre opinion, ajoute-t-il, le contraste pourrait être purement apparent, en ce sens que les produits de la nature vivante n'ont pas un caractère de stabilité mécanique absolue.... Toutefois, une stabilité mécanique maximum correspond à la symétrie la plus parfaite possible dans les conditions actuelles de la matière ; et c'est seulement parce que dans la nature vivante une stabilité mécanique aussi parfaite ne peut être atteinte, que la direction des phénomènes naturels paraît être en contradiction avec ce principe » [1].

Examinons la question de plus près. On trouve beaucoup de substances, qui montrent l'isomérie « optique ». Les deux isomères ont les mêmes propriétés chimiques, mais ils dévient le plan de polarisation de la lumière polarisée en sens inverse ; l'isomère qui dévie le plan de polarisation vers la droite est nommé dextrogyre ; celui qui le dévie vers la gauche est nommé lévogyre. Pasteur a cherché la cause de ce fait dans la structure dissymétrique de ces substances ; cette dissymétrie moléculaire implique la possibilité de deux configurations contraires de la molécule, c'est-à-dire de deux configurations, dont l'une est l'image réfléchie de l'autre. S'il y a dissymétrie moléculaire, elle se montre par la propriété, que possède la molécule, de dévier le plan de polarisation et elle est totalement déterminée par la nature chimique de la molécule. L'orientation dissymétrique des atomes de la molécule est en même temps manifestée par l'existence de deux formes cristallines non-

1) « Indeed it can hardly be denied that there is a sharp line of demarcation between the forms of inanimate and living nature with respect to the part the principle of symmetry takes therein » (p. 196). « In the author's opinion the contrast may be such of an only apparent nature, as the products of living nature do not possess the character of absolute mechanical stability.... Highest mechanical stability corresponds however to highest possible symmetry under existing conditions : and only because in living nature no such perfect mechanical stability can be reached, the direction of natural events seems to be contradictory to this principle » (p. 197).

congruentes, sous lesquelles la molécule peut se présenter. La première partie de cette loi de Pasteur, à savoir, que la déviation du plan de polarisation est due à la dissymétrie moléculaire, est de plus en plus confirmée par les recherches nouvelles ; la deuxième partie, suivant laquelle deux antipodes optiques, deux isomères dont l'un est dextrogyre et l'autre lévogyre, donnent des cristaux non-congruents, nous révèle, semble-t-il, un phénomène, lié dans la plupart des cas à la puissance déviatoire, mais non pas d'une nécessité absolue. Le fait que les résultats de la déduction théorique concordent avec l'expérience, démontre que les formules stéréo-chimiques ne sont pas purement des imaginations fantaisistes, qu'elles nous offrent au contraire une représentation assez fidèle des rapports géométriques, existant au sein des molécules, spécialement en ce qui concerne l'orientation des atomes dans l'espace. On ne peut pas encore énoncer d'opinion définitive sur les formules de structure, mais, en considérant les beaux résultats qu'on a déjà obtenus par les méthodes mentionnées plus haut, on peut espérer que « la science de l'avenir nous dira dans quelle mesure ces constructions ingénieuses répondent à la réalité » [1]).

Selon l'opinion de Pasteur, la dissymétrie moléculaire ne peut être causée que par les organismes vivants : « Les produits artificiels, n'ont donc aucune dissymétrie moléculaire; et je ne saurais indiquer l'existence d'une séparation plus profonde entre les produits nés sous l'influence de la vie, et tous les autres... Il y a là des mystères qui préparent à l'avenir d'immenses travaux et appellent dès aujourd'hui les plus sérieuses méditations de la science ». Supposons un mélange de deux isomères optiques, de deux substances, qui ont les mêmes propriétés chimiques et qui ne diffèrent que par leur action sur la lumière polarisée et par leur forme cristalline (d'où le nom de substances énantiomorphes). Il est évident, dès maintenant, qu'il y a une différence indiscutable dans la façon de réagir des êtres vivants vis-à-vis des diverses substances énantiomorphes. On constate que les êtres vivants ont une préférence pour l'un des deux isomères, qu'ils attaquent par exemple la configuration dextrogyre plutôt que la configuration lévogyre. C'est une espèce de réaction, qu'on peut nommer « sélective ». Or, il est probable que cette réaction sélective doit être attribuée à la réaction de certains corps dissymétriques, qui se trouvent dans les cellules des organismes vivants agissant d'une manière inégale sur les molécules des deux « composants actifs », ou isomères optiques. L'organisme agit sur

1) D. Nys, *l. c.*, p. 122.

un des composants du mélange de corps dextrogyres et lévogyres, parce que son action physiologique est réduite à une substance alimentaire déterminée. Et cette manière de voir est confirmée par les expériences de M. Büchner et M. Fischer. Ils ont trouvé en effet qu'après avoir tué les cellules du ferment, on obtient, en mélangeant un extrait du résidu avec de l'eau, un liquide qui présente la même réaction que les cellules elles-mêmes : d'où l'on peut déduire que le phénomène de la fermentation n'est pas lié directement au progrès vital mais qu'il est produit par certaines substances, qui se trouvent dans les cellules.

L'expérience nous a appris que dans toutes les réactions chimiques où l'on n'a fait intervenir que des corps inactifs, c'est-à-dire des corps qui n'agissent pas sur la lumière polarisée, on n'a pu obtenir que des corps également inactifs. Pour expliquer ce fait, remarquons que la stabilité mécanique des deux configurations énantiomorphes par rapport aux forces possédant elles-mêmes une symétrie de second ordre [1]), est nécessairement la même et la probabilité que les deux molécules énantiomorphes sont formées par les mêmes forces a la même valeur. Nous obtiendrons donc dans nos réactions chimiques ordinaires entre molécules inactives dans un temps déterminé des quantités égales des deux configurations. Or, dans nos procès de laboratoire, en partant de substances inactives, nous ne pouvons produire que des substances inactives, dont on peut ultérieurement isoler les antipodes actifs par des méthodes d'un usage assez difficile ; nous pouvons en conclure que probablement les agents qui jouent un rôle dans ces procès, possèdent les propriétés de symétrie de second ordre [2]). Le cas est évidemment tout autre s'il y a des molécules actives, qui participent à la réaction. Prenons une molécule qui possède l'activité optique et agissant sur une molécule inactive, de manière à introduire dans la molécule inactive un atome ou un groupe d'atomes, lié à l'atome de carbone « asymétrique » — M. van 't Hoff appelle l'atome de

1) Une figure stéréométrique possède une symétrie du premier ordre, si l'on peut la faire pivoter sur un axe de telle façon qu'après une rotation autour d'un axe défini par un angle défini, la figure est congruente à la figure avant la rotation ; si au contraire la figure peut être congruente, après une rotation définie, à son image réfléchie, la figure possède les propriétés de la symétrie du second ordre. On peut aussi parler de la symétrie spécifique d'un phénomène physique, d'un état physique, d'un médium physique, si l'on a représenté, comme on le fait dans la physique mathématique, les propriétés de ce phénomène, etc. par une figure analytique.

2) Jaeger, *l. c.*, p. 270.

carbone asymétrique si les quatre valences de l'atome sont saturées par quatre atomes ou groupes univalents différents ; les molécules possédant un atome de carbone asymétrique ont la propriété d'être actives. — Dans le cas proposé, on obtient en général un produit qui est actif aussi, qui possède donc le pouvoir rotatoire, le pouvoir de dévier le plan de polarisation. On n'a pas trouvé des lois définies, qui s'appliquent à tous les cas. Un des phénomènes les plus remarquables dans cette matière est l'inversion de M. Walden : Si dans l'acide malique lévogyre le groupe OH est remplacé par le chlore, on obtient un acide monochloresuccinique dextrogyre. Depuis cette découverte on a encore trouvé plusieurs autres réactions semblables. On ignore jusqu'ici l'explication de ces faits. Il y a encore deux autres cas possibles : une molécule possédant l'activité optique agit sur une molécule inactive de manière à introduire un nouvel atome de carbone asymétrique dans la molécule déjà active ; et enfin une molécule active agit sur une autre substance active. Dans ces derniers cas, on obtient de nouvelles substances actives. Examinons de plus près ce dernier cas. Supposons deux isomères optiques A et A', qui puissent former une combinaison avec B, substance active elle aussi. L'expérience nous a appris que, bien que les isomères A et A' aient la même affinité par rapport à B, la vitesse de réaction est différente, parce que la dissymétrie préexistante exerce une certaine influence directive sur la formation des combinaisons AB et A'B. La différence entre les vitesses de réaction, conséquence de la dissymétrie préexistante, nous fournit probablement l'explication de la différence qui paraît exister entre la synthèse naturelle et la synthèse artificielle.

Si nous contrôlons soigneusement les faits, nous voyons que dans l'emploi des méthodes destinées à isoler les composants actifs des mélanges inactifs, on ne se sert que de substances formées par les organismes vivants : exception faite de la méthode de séparation par cristallisation spontanée, on ne peut faire usage dans ce but que de combinaisons de substances racémoïdes avec des substances actives produites par les plantes ou les animaux, ou de l'action apparemment sélective des ferments, qui ne peuvent être formés que par les cellules vivantes. Il paraît qu'à l'opposé de ce que nous observons dans nos expériences de laboratoire, les plantes et les animaux peuvent former directement des corps inactifs, comme l'acide carbonique, l'eau, l'ammoniaque, et les corps actifs, sans que les antipodes optiques se forment en même temps. Ainsi il paraît que la synthèse naturelle à l'opposé de la synthèse artificielle est asymétrique et en même temps d'une nature très exclusive, c'est-à-dire

qu'il y a une tendance prononcée pour l'un des deux isomères optiques. Cette synthèse asymétrique, qui se montre dans les organismes vivants, a fait croire à plusieurs observateurs que les forces et les influences, qui jouent un rôle dans les cellules vivantes, sont différentes de celles qu'on rencontre dans les expériences synthétiques de laboratoire.

Les recherches des dernières années ont justifié l'opinion scolastique qui n'admet pas de différence essentielle entre les forces de la matière vivante et celles de la matière inorganique; et il devient de plus en plus évident qu'il n'y a pas de différence essentielle sous ce rapport. M. Fischer a trouvé qu'en certaines circonstances spéciales la synthèse de laboratoire peut être exclusive elle aussi et qu'on peut y rencontrer également une influence directive.

Considérons de plus ce qu'on a proposé comme l'explication probable de la différence entre la synthèse naturelle et artificielle. La synthèse naturelle dans l'organisme vivant est exclusive dans le sens expliqué plus haut, parce qu'elle se fait sous l'influence directive de molécules actives, dissymétriques, de sorte que la formation de certains composants actifs se fait plus vite. Au point de vue chimique, la condition nécessaire de la possibilité des procès vitaux, c'est l'accord mutuel suffisant des vitesses de réaction. L'organisme forme et décompose sans relâche ; ces procès de formation et de décomposition doivent se faire avec des vitesses bien déterminées qui se correspondent parfaitement entre elles, si le procès vital suit son cours régulièrement. L'état d'équilibre n'y sera donc jamais atteint ; une espèce de « régularisation » dynamique sera le seul résultat auquel il y ait moyen d'aboutir. Il n'est pas improbable que d'autres isomères que ceux que nous trouvons dans les cellules vivantes, sont formés aussi par le procès synthétique, mais la vitesse de formation sera dans ce cas beaucoup moindre. Si l'équilibre était atteint dans ces procès, nous obtiendrions peut-être les deux isomères en quantités à peu près égales, mais, comme nous l'avons dit, cet équilibre ne sera pas atteint dans le procès vital. La substance active étant donnée, elle aura une influence directive sur toute la série de réactions qui suivront, c'est-à-dire qu'on obtiendra toute une série de configurations dissymétriques déterminées. Si la première substance active qui, à l'origine, a donné naissance à la synthèse exclusive, que nous observons dans le monde vivant, avait été l'antipode optique, le monde serait devenu l'image réfléchie, au sens chimique, du monde actuel.

D'où vient donc cette première substance active? D'après l'opinion de M. Jaeger, l'expérience, au point où elle en est actuellement,

tend à nous faire admettre que la formation de cette première molécule dissymétrique n'était certainement pas liée au premier être vivant. Pour autant que les données expérimentales nous permettent d'énoncer une conclusion à l'heure actuelle, cette première molécule dissymétrique ne peut être née qu'indépendamment de tout être vivant, par des influences dissymétriques. Tant qu'on n'a pas réussi à réaliser une telle synthèse « totalement » asymétrique, on ne peut se vanter de comprendre la synthèse naturelle dans toute sa profondeur. Les expériences sur la synthèse asymétrique partielle, c'est-à-dire les expériences de laboratoire où l'on fait agir des substances actives produites par la synthèse naturelle, ont donné sans doute de bons résultats qui ont prouvé expérimentalement l'influence directive des molécules dissymétriques. Dans ces faits on a la preuve que le caractère exclusif de la synthèse naturelle est du domaine de la dynamique chimique et se réduit à une différence de vitesse de réaction. Cette manière de voir est confirmée par les recherches sur l'action catalytique des enzymes et des ferments, qui montrent qu'il n'y a pas de différence spécifique entre leur action et la catalyse chimique ordinaire. L'expérience nous apprend que l'action spécifique des enzymes et des ferments s'explique par une différence notable de vitesse de réaction ou plutôt de décomposition des produits intermédiaires, formés par la combinaison de la substance attaquée avec les catalysateurs dissymétriques.

On peut donc conclure des faits donnés que la présence des substances actives dans la synthèse des corps vivants trouve son explication dans le fait, que la synthèse naturelle ne peut jamais aboutir à l'état d'équilibre parfait, de sorte qu'on ne peut jamais y rencontrer le maximum de stabilité mécanique, ni, par conséquent, le maximum de symétrie. Dans la synthèse naturelle on constate une préférence pour la formation de produits intermédiaires métastables, parce que tout le procès vital est fondé sur l'instabilité de l'état chimique à un moment quelconque et sur le changement ininterrompu de cet état. S'il se produit un jour une molécule de moindre symétrie dans une cellule vivante, l'exclusivisme de la synthèse ultérieure ne sera pas seulement plausible mais tout à fait nécessaire. Reste seulement le problème de la synthèse directe totalement asymétrique, synthèse effectuée indépendamment de tout être vivant (et de toute substance produite par un être vivant) par des influences (forces physiques ou chimiques) dissymétriques : comment une molécule dissymétrique peut-elle être formée directement ? Jusqu'à présent tous les efforts en vue de réaliser une syn-

thèse directe totalement asymétrique ont échoué. L'origine de la première substance active doit probablement se trouver dans certaines influences physiques, existant en dehors de la nature vivante et qui sont dissymétriques elles-mêmes. M. Byk a essayé de prouver que l'influence d'où dérive l'action exclusive, existe déjà depuis très longtemps et que la source de l'énergie photochimique possédant la dissymétrie nécessaire, se trouve dans la lumière circulairement polarisée, qui sous l'influence du magnétisme terrestre, est réfléchie par les surfaces des mers et des océans. Son opinion est confirmée en effet par quelques observations relatives à l'influence de la lumière polarisée sur certaines combinaisons actives. On peut admettre comme probable que la possibilité de la synthèse totalement asymétrique a été prouvée du moins indirectement. Quant à la preuve expérimentale, il ne s'agit que de trouver les matériaux utilisables et l'arrangement des expériences. En tout cas la solution doit être cherchée dans le domaine de la photochimie.

Les recherches nouvelles nous ont appris que la matière inorganique a vraiment une structure interne et que les particules orientées, disposées sur les nœuds d'un réseau, sont les atomes élémentaires, dont une substance donnée est composée ; que les formules de structure nous offrent une représentation assez fidèle des rapports géométriques existant au sein des molécules ; que la formation de molécules dissymétriques est causée par des influences dissymétriques qui ne dépendent pas nécessairement de l'action des organismes vivants. Mais ces recherches nous apprennent aussi que notre connaissance de la constitution de la matière est encore très imparfaite ; dans l'ivresse des résultats brillants de la science expérimentale, plusieurs ont cru qu'on était à deux pas de la solution de l'énigme de l'univers [1]), mais en poussant les recherches plus loin, on est arrivé à la conviction que « dans l'état actuel de la science on ne peut que constater les difficultés sans les résoudre » [2]).

Roldue. W. Jacobs.

1) Ou bien on nie l'existence de ce problème comme M. Petzoldt, *Handbuch der Naturwissenschaften*. B. VII, art. « Naturwissenschaft ».

2) H. Poincaré, *Les rapports entre la matière et l'éther*. Paris, 1913.

XVIII

LE CONGRÈS D'OXFORD

On a revu, en septembre 1920, un Congrès de Philosophie. Il n'était pas précisément international au sens et dans la mesure où le furent les quatre grands congrès que nous connûmes au début de ce siècle : Paris, Genève, Heidelberg et Bologne. Il était cependant relié à ces assemblées par une filiation très directe, puisqu'il fut, en somme, un succédané du congrès qui devait se réunir à Londres en septembre 1914. Il nous souvient d'avoir relu les premières invitations de ce congrès au cours des journées sinistres de Louvain, et d'avoir évoqué, par une ironique association d'images, nos souvenirs d'Heidelberg et de la soirée où l'on montra aux congressistes le vieux « Schloss » électoral tout embrasé aux feux de Bengale.

Même en Angleterre, il y a des souvenirs encore trop vivants pour que l'on pût songer à reprendre le projet de 1914. On trouva donc la formule que voici : aux grandes associations philosophiques anglaises (Aristotelian Society, British Psychological Society, Mind Association, Oxford University Philosophical Society) on réunirait la Société Française de Philosophie et l'American Philosophical Association. En outre on admettrait les personnes introduites par les membres de ces sociétés.

Comme on devait s'y attendre, le Congrès fut surtout anglais. Il y eut un certain nombre d'Américains et une forte délégation française. En outre quelques orientaux, hôtes habitués d'Oxford, quelques Suisses, et les Belges venus de Louvain. Auprès de la cohue « mondiale » que l'on avait vue autrefois, c'était presque une réunion intime.

En fait de personnalités philosophiques, on eut loisir de contempler, parmi les présidents de séance, la belle et droite silhouette de M. Arthur J. Balfour, la fine et souriante bonhomie de Lord Haldane. A côté de ces deux hommes d'Etat, hier encore diversement mêlés au drame formidable de la guerre, A. N. Whitehead de Cambridge, qui est avec Bertrand Russell le maître de la philosophie scientifique anglaise, J. A. Smith d'Oxford qui unit dans la vieille université la haute tradition idéaliste à la consciencieuse

gravité de son tempérament écossais, H. Wildon Carr, W. H. R. Rivers, et le Révérend W. R. Inge, doyen de St-Paul à Londres. Le rôle de ces présidents de séance a été tout autre qu'aux congrès précédents. Au lieu d'admettre les communications les plus hétéroclites et de les livrer à une discussion improvisée, on a voulu cette fois concentrer l'activité du Congrès sur quelques thèmes choisis, et l'ordonner par avance. On a fait ainsi de chaque séance ce que les Anglais appellent un « symposium », où quelques partenaires exposent sur une même question les principales vues divergentes. Et le rôle du « chairman » fut beaucoup moins de conduire des débats très peu mouvementés, que de les résumer et de les conclure.

La plupart des communications avaient été imprimées et furent envoyées d'avance — un peu tard malheureusement — aux membres du Congrès. Il n'y avait plus lieu de les relire, et la notice préliminaire le disait nettement : « symposium papers will be taken as read ». Il semblait que ce procédé dût permettre une discussion aussi vivante qu'adéquate. Mais les auteurs des « papers », invités à l'ouvrir, furent presque toujours trop longs, débordant même les limites des séances. Au moins restait-il intéressant de les entendre répondre aux vues divergentes émises par leurs adversaires. Mais en fait ils se bornèrent à reprendre et à allonger les idées de leur note imprimée. Après les partenaires du symposium, il n'y eut, bien souvent, que le « chairman » pour apporter à la discussion un peu d'imprévu. Ce peu, heureusement, fut parfois de tout premier ordre.

Je ne veux pas donner ici un compte rendu détaillé des communications apportées au Congrès d'Oxford. On les trouvera dans les revues. On y trouvera même quelques travaux annoncés et que le Congrès n'entendit pas. C'est ainsi que M. Guillaume qui devait parler sur la théorie de la relativité, et qui fit défaut, publie en ce moment même un long travail sur le même sujet dans la *Revue de Métaphysique et de Morale*.

La soirée d'ouverture fut consacrée à une conférence de M. Henri Bergson. Le maître du Collège de France tint l'auditoire sous le charme de son talent, aussi bien ce soir — où il parlait français, — que quelques jours plus tard lorsqu'il parla anglais avec une admirable aisance. Il est intéressant de noter combien, en général, on goûte en Angleterre la clarté et le mouvement oratoire qui caractérisent la parole française. Il est aussi très curieux d'observer comment ces traits se maintiennent lorsque l'anglais est manié par un Français qui en a l'usage. Mais sans vouloir disserter ici de

l'éloquence anglaise — ce qui serait un sujet bien épineux, — revenons à M. Bergson. Sur ce thème « la prévision et la nouveauté », il développa avec beaucoup de clarté quelques points fondamentaux de sa doctrine. Il s'amusa, au sujet des possibles, à quelques paradoxes qui auraient plu, je crois, à certains thomistes. Plusieurs auditeurs notèrent avec satisfaction une allusion discrète au « Maître » de toutes choses, dont la couleur n'avait rien de panthéiste. Une question saugrenue de M. Lutoslawski permit à M. Bergson de déclarer qu'à son avis un philosophe ne pouvait avoir la prétention d'apporter à toutes les questions une solution personnelle et originale. Sage remarque, et bien dans l'atmosphère générale du Congrès.

L'assistance de ce premier soir, fort brillante, se retrouva à deux autres séances qui furent les plus remarquables.

Le dimanche, les rapports de la religion et de la morale firent les frais d'une longue discussion. Du côté anglais, thèses assez peu tranchées, où un sentiment religieux très profond se mêle à la crainte des attitudes trop logiques et à un désir de ne pas perdre ce que les opinions adverses contiennent peut-être de juste. Du côté français M. Jacques Chevalier, un jeune aux idées fortes et saines qui continue à Grenoble la tradition du très regretté M. Dumesnil, défend brillamment la thèse qu'il n'y a pas de morale si elle n'est fondée sur une métaphysique. M. Belot, inspecteur général de l'instruction publique, reconnaît qu'il est bien difficile de séparer l'enseignement moral de la religion. Mais il estime que la question fondamentale est de savoir où est la vérité. Il semble penser que les « croyants » ne sont pas de cet avis, ce qui témoigne d'une information assez surprenante.

Autre grande séance, le lundi, sur le problème des nationalités. M. Xavier Léon entreprend d'abord une réhabilitation de Fichte. Le philosophe de la guerre de libération est toujours resté républicain, il n'est donc pas impérialiste. Il y a cependant les « Reden an die deutsche Nation » et la mission unique et universelle qu'elles attribuent à la nation élue. M. Balfour remarque fort justement que ce ne sont point là des prédications de tout repos. On aborde ensuite la grosse question. M. René Johannet, dans sa note imprimée, dénonçait discrètement l'inanité des théories en pareille matière. Il ne parla point. Peut-être crut-il que sa thèse serait suffisamment illustrée par les autres orateurs. MM. Hubert Mauss et Théodore Ruyssen essayèrent de formuler dans l'abstrait les moyens de concilier les droits nationaux. MM. Halévy, Murray et Sir Frederick Pollock essayèrent de les relier à la réalité. M. Balfour défendit

d'une manière fort sympathique les bonnes intentions du Traité de Versailles. Mais M. Johannet pourrait bien avoir raison.

L'aspect philosophique de la théorie de la relativité occupa le samedi une longue matinée. Ce n'était pas, assurément, un sujet ouvert aux profanes. Une nombreuse assistance écouta cependant les exposés de MM. Eddington, Ross, Rougier, Broad et Lindemann, et les conclusions de M. Whitehead. Elle put se convaincre que le monde de l'ancienne physique est fortement secoué. Elle entendit cependant défendre encore l'espace absolu, le temps absolu et le mouvement absolu. L'unique chevalier de ces vénérables notions, M. Ross, ne manquait ni de vigueur ni d'allure et il paraissait dans son isolement, aussi solide au moins que ses adversaires.

Des séances plus courtes furent consacrées, le samedi, à une discussion psycho-physiologique des localisations cérébrales, et à la doctrine « behavioriste » qui identifie la pensée avec le mécanisme nerveux du langage. Il est possible que, en bornant la psychologie à l'étude du « comportement » extérieur d'un sujet, il faille arriver à cette conception. Ce n'est guère un argument en faveur du « behaviorisme ».

La soirée du lundi fut prise par un exposé de la situation des écoles philosophiques en Amérique. Les trois tendances principales furent exposées successivement : le néo-réalisme avec une solide franchise par M. Montague, de l'Université Columbia, le pragmatisme avec assez de timidité par M. Boodin, l'idéalisme avec force et avec une sympathique élégance par M. Hœrnlé de l'Université Harvard. Je n'ai pas à insister sur ce triple exposé, quelque intéressant qu'il fût. Les lecteurs de la *Revue Néo-Scolastique* en retrouveront tous les éléments et l'ordre même, avec une correspondance qui témoigne très haut de la consciencieuse exactitude de ce travail dans le livre sur le *Néo-Réalisme Américain* que R. Kremer vient de publier à Louvain. Ce livre fut d'ailleurs cité avec le plus vif éloge par M. Montague.

La soirée du dimanche fut consacrée à la nature de l'art. Deux courtes séances furent encore consacrées le lundi à des problèmes assez subtils de logique. Le programme laissait espérer un duel qui n'eût pas manqué d'intérêt entre le psychologisme de M. Schiller et l'objectivisme de M. Russell. Mais ce dernier était absent. Il voyage en ce moment du côté de la Chine. Nous n'avons donc eu que le plaisir, d'ailleurs vif, d'entendre M. Schiller développer avec des arguments toujours nouveaux, toujours subtils, toujours pleins d'humour et de fine psychologie, ses thèses pragmatistes.

Une discussion sur les idées platoniciennes permit de constater

une fois de plus à quel point le vieux réalisme des universaux est en passe de redevenir actuel au moment où nous sommes. Soutenu avec une outrance assez paradoxale par M. Joad et Miss Stebbing, il fut discuté avec modération et justesse par un jeune et brillant « fellow » de Balliol, M. A. D. Lindsay. M. Hœrnlé, représentant l'idéalisme, semblait moins éloigné du « common-sense » que ses adversaires.

Il resterait à dire un mot du cadre où se déroulèrent ces journées. Sous le plus beau des soleils d'automne, la vigne vierge mettait aux vieilles pierres des créneaux gothiques des taches d'or et de sang, la forêt gracieuse des clochetons montait lumineuse dans une brume légère ; jamais je n'ai vu plus de charme souriant répandu sur la cité de rêve, à la fois austère et magnifique, dont les vingt collèges transposent si heureusement, en termes de vie moderne, la tradition cléricale des Universités du moyen âge. En dépit de la « sécheresse » encore imposée par les circonstances, l'hospitalité d'Oxford fut aussi royale qu'aimable et tous les membres du Congrès en emportèrent le meilleur souvenir.

L. Noël.

XIX

L'ŒUVRE D'OTTO WILLMANN (1839-1920)

Le 1er juillet dernier, le philosophe et pédagogue autrichien Otto Willmann est décédé à Leitmeritz (Bohême) à l'âge de 81 ans. Il est incontestablement une des plus grandes figures de la philosophie néo-scolastique et le plus grand pédagogue catholique des temps modernes.

Willmann naquit à Lissa (près de Posen), le 24 avril 1839. Il fréquenta le Comenius-gymnase de sa ville natale et, en 1857, il alla étudier les mathématiques et les sciences naturelles à Breslau ; de là il passa à Berlin, où il suivit les leçons de philologie et de philosophie de Böckh, Haupt, Steinthal et Trendelenburg. En mai 1862, il y fit le discours d'ouverture du *Fichte-Verein*, cercle qui avait pour but la culture philosophique des étudiants. En juin 1862, il fut promu au grade de docteur en philosophie pour lequel il présenta une étude intitulée *De figuris grammaticis ;* on

y retrouve l'influence de Steinthal. La même année, il se rendit à Leipzig, où il étudia la pédagogie d'Herbart sous la direction de Ziller et de Barth. Après quatre ans de professorat au « Paedagogium » de Vienne, il fut, en 1872, nommé professeur de philosophie et de pédagogie à l'Université allemande de Prague. Il prit sa retraite en 1903, se fixa à Salzbourg, et, en 1910, à Leitmeritz (Bohême), où il mourut.

Dans les deux branches qu'il a professées, Willmann a publié des ouvrages de première valeur.

Sur le terrain pédagogique, sa réputation date de la publication de sa *Didaktik als Bildungslehre in ihren Beziehungen zur Sozialforschung und zur Geschichte der Bildung* (Ier vol., 1882 ; IId vol., 1889; 4e éd. en un vol., 1909). (Traduction néerlandaise chez Van In, à Lierre).

Autour de cet ouvrage gravitent des publications de moindre envergure : *Pädagogische Vorträge* (1869; 4e éd., 1905); *Aus Hörsaal und Schulstube* (1904; 2e éd., 1912); *Der Lehrstand im Dienste des Christlichen Volkes* (1re éd. sous le titre « Vigilate », 1900 ; 2e éd., 1910) ; *Aristoteles als Pädagog und Didaktiker* (1909). En outre divers articles dans *Rein's Enzyklopädisches Handbuch der Pädagogik* et surtout dans *Roloff's Lexikon der Pädagogik* (5 vol., 1917).

Il réédita : *Die Odyssee im erziehenden Unterricht* (1868); *Lesebuch aus Homer* (1868; 6e éd., 1889); *Lesebuch aus Herodot* (1871 ; 5e éd., 1890) ; *Herbart's Pädagogische Schriften* (2 vol., 1873 ; 4e éd., 1914); *Theodor Waitz' Allgemeine Pädagogik* (1898).

Sur le terrain *philosophique*, Willmann publia son ouvrage magistral : *Geschichte des Idealismus* (3 vol., 1894-97 ; 2e éd. 1907). Il écrivit en outre : *Die wichtigsten philosophischen Fachausdrücke* (1909 ; 4e éd., 1918) ; *Philosophische Propädeutik*. I. B. : *Logik* (4e éd., 1912) ; II. B. : *Empirische Psychologie* (4e éd., 1913) ; III. B. : *Historische Einführung in die Metaphysik* (1914) ; *Aus der Werkstatt der Philosophia perennis* (1912) ; *Die Wissenschaft vom Gesichtspunkte der katholischen Wahrheit* (1916).

Durant toute sa carrière, Willmann fut un travailleur infatigable. Il est mort, littéralement, la plume à la main.

« Depuis le commencement de cette année, nous écrit-on de Leitmeritz, Willmann était devenu malade. Il souffrait terriblement. Mais, grâce à sa force d'âme incomparable, il demeura debout et continua de travailler jusqu'au jour de sa mort... Pendant ses dernières semaines il ne fit que prier et travailler. Il voulut achever un *Lateinisches Sprachbuch* et une étude sur *Die pythagorische*

Erziehungsweisheit, qui sont maintenant prêts pour l'impression. D'une autobiographie *Erlebtes und Erstrebtes*, il ne parvint à esquisser que les grandes lignes. Les derniers mots qu'il a écrits, ont trait à une étude sur le *Faust* de Gœthe »...

* * *

Quelle est la signification de l'œuvre de Willmann en pédagogie? Sur ce terrain, son nom marquera dans l'histoire : il est l'initiateur de la pédagogie sociale. L'individualisme avait triomphé avec Rousseau, Kant, Herbart, Spencer : on avait essayé de comprendre le processus éducatif en se mettant au point de vue exclusif de l'individu. Willmann a renversé ces vues étroites ; les concepts fondamentaux de la pédagogie sont de nature sociale. La notion de la culture, l'idéal de la culture, les buts de l'éducation, les branches de l'enseignement, les moyens d'éducation, le système d'enseignement et d'éducation ont été élaborés, non seulement en vue d'assurer et d'ennoblir la vie de l'individu, mais en vue de maintenir et de perpétuer la vie de l'organisme social. Ce sont des phénomènes de la vie collective, qu'on ne peut comprendre sans faire appel à la sociologie.

En vertu de sa conception sociale, Willmann était logiquement amené à faire de la pédagogie historique une partie intégrante de la pédagogie systématique. On ne peut saisir à fond la nature des éléments constitutifs de l'éducation et de la culture qu'en en faisant l'histoire. Il faudra remonter à la genèse de ces éléments, suivre l'évolution des théories qui se sont succédé au cours des siècles, étudier dans leur développement les idéals et les buts de l'éducation aux différents stades de l'évolution et reprendre par le détail les diverses phases qu'a traversées notre système d'enseignement et notre système éducatif. Le point de vue social et le point de vue historique se tiennent ; la pédagogie sociale ne s'élabore que moyennant l'utilisation de la pédagogie historique.

Aux yeux de Willmann cet appel aux sciences sociales et historiques assurera à la pédagogie une base scientifique. Avant lui, la psychologie et l'éthique étaient considérées comme les sciences auxiliaires de la pédagogie ; il y ajoute la sociologie et l'histoire. Comme, par ailleurs, il a énergiquement revendiqué les droits de la logique comme base de la méthodologie didactique, il appert qu'à ses yeux l'ensemble des disciplines philosophiques constitue le fondement de toute pédagogie scientifique.

C'est d'après ces principes qu'il a reconstruit l'une des branches

de la pédagogie, à savoir : la didactique. La science de l'éducation, ou la « Pédeutique », comme il l'appelle, reste à faire. Sa « didactique » a fait époque et marquera dans l'histoire.

Dans son œuvre pédagogique, il a largement mis à contribution l'œuvre d'Herbart; mais les assises de l'édifice sont les principes fondamentaux de la philosophie scolastique. A ce titre, Willmann est le grand pédagogue néo-scolastique. Nous ne connaissons aucune discipline de la philosophie traditionnelle qui ait été régénérée par l'œuvre d'un seul homme avec plus de sûreté et de succès que les disciplines pédagogiques ne l'ont été par Willmann.

Il a d'ailleurs fait école. Toute une série de travaux s'inspire de lui. Qu'il nous suffise de noter que l'ouvrage monumental *Roloffs Lexikon der Pädagogik* (en 5 vol.) a été élaboré d'après ses principes. Dans notre atmosphère intellectuelle, où l'intérêt pour les choses de l'éducation devient de jour en jour plus intense, l'œuvre pédagogique de Willmann a une signification philosophique beaucoup plus importante qu'on n'est accoutumé d'y attacher.

Terminons par l'appréciation qu'un Foerster a émise sur « Willmann comme pédagogue ». « C'est ma profonde conviction, écrit-il, que le jour viendra, où les œuvres de Willmann seront étudiées plus à fond, et cela, non plus par les éducateurs catholiques seuls : un grand nombre de nos pédagogues modernes, qui ont perdu la bonne voie et sont devenus étrangers aux vérités et aux buts éternels de la vie, se mettront à l'étude de ses œuvres et trouveront là ce qu'ils avaient vainement cherché ailleurs... Willmann est le leader-né des éducateurs chrétiens... il est le grand pédagogue et didacticien *sub specie aeternitatis* » [1]).

*
* *

Sur le terrain purement philosophique, Willmann s'inspire de principes analogues à ceux de sa pédagogie. L'histoire doit être notre guide dans la recherche de la vérité. « On doit retrouver dans la genèse de notre système d'enseignement les principes directeurs eux-mêmes ; ce qui s'est conservé dans le passé, est aussi fécond pour l'avenir ; ce qui a porté le poids de l'histoire, doit être basé sur la nature et la destinée de l'homme » [2]).

1) *Katholische Schulblätter*, April 1914. S. 258. — Voir nos articles : « La didactique de Willmann » (*Revue néo-scolastique*, février 1902) ; « La pédagogie sociale en Allemagne » (*Annales de l'Institut sup. de Philosophie*, 1913).

2) *Didaktik*, Vorrede, 4te Aufl., S. VII.

Ce principe, mis en œuvre en pédagogie, Willmann en revendique l'application à toutes les sciences morales, et spécialement à la philosophie. L'histoire saine d'un département quelconque de l'activité humaine, en trace la généalogie ; mais cette généalogie, l'esprit humain l'approfondit pour y découvrir les éléments essentiels de l'objet ; ces éléments nous révèlent en même temps les principes directeurs de leur développement, de leur extension et de leur achèvement dans le présent. Vue de cette hauteur, « l'histoire est le héraut de la vérité, la métropole de la philosophie » (Diod. de Sic.) [1]). De même que le droit, la politique et la linguistique ont été renouvelés par leur histoire respective, de même la philosophie doit renaître par un contact plus intime avec son histoire. « Pour devenir un facteur important dans la vie contemporaine, la philosophie doit tout d'abord travailler à sa propre régénération ; elle doit se replier sur elle-même, prendre conscience des trésors de vérité, de réalité, de grandeur dont les siècles l'ont enrichie, en reconnaître la valeur permanente et en faire la pierre de touche des doctrines erronées que l'esprit du temps a tenté de leur substituer. D'après une antique légende de l'Orient, l'aigle est capable de fixer le soleil et de s'élever jusqu'à lui. Mais de temps en temps ses ailes et ses yeux s'énervent, et alors il doit plonger dans une source miraculeuse qui lui donne un regain de vigueur. La pensée humaine, à la recherche de Dieu, de l'idéal et des biens éternels, qui doivent ensoleiller son existence, ressemble à cet aigle. La source, qui doit renouveler ses forces, est la tradition qui lui vient à larges flots des générations passées. Si la pensée humaine trouve cette fontaine de jouvence, elle verra s'accomplir la promesse de l'Ecriture (Ps. 102, 51) : « Replet in bonis desiderium tuum, renovabitur ut aquilae juventus tua » [2]).

Willmann édifie ainsi sa conception de la vie sur une base historique. Il étudie l'évolution de la pensée humaine, pénètre la nature des phénomènes cognitifs, recherche les traits communs des systèmes, et retrouve par là le fonds commun des doctrines, le *consensus sapientium*, le legs de la tradition philosophique. Sa philosophie n'est pas une critique de la raison individuelle, ni la généralisation systématique d'une intuition ou d'une idée psychologique ou cosmologique ; elle est une vaste synthèse des données de l'histoire de la philosophie ; une interprétation de l'ensemble

1) *Geschichte des Idealismus*, III. B., S. 732.
2) *Geschichte des Idealismus*, III. B., S. 991-92.

des faits de l'évolution philosophique, une vraie philosophie de l'histoire de la philosophie.

Il est probable que Willmann a travaillé sous l'influence de « l'Histoire du Matérialisme » d'Albert Lange. Mais l'un et l'autre avaient un but totalement différent : Lange veut montrer par son histoire que le matérialisme est insoutenable comme interprétation de l'évolution philosophique ; pour Willmann, il s'agit de démontrer que la signification vraie de l'histoire philosophique ne se trouve que dans l'idéalisme.

Une chose certaine, c'est que Willmann a été largement influencé par son professeur de Berlin, Trendelenburg. Il avait été frappé surtout par la parole bien connue du savant aristotélicien : « Il est temps de renoncer à ce préjugé familier aux Allemands, d'après lequel un principe nouveau pour la philosophie de l'avenir serait encore à trouver. Ce principe est trouvé ; il réside dans la conception organique des choses, dont Platon et Aristote sont les initiateurs » [1]. Il est intéressant de remarquer que c'est également de Trendelenburg que Rudolf Eucken se réclame quand il veut rendre à la philosophie systématique sa base historique, et que c'est de lui qu'il s'inspire dans ses *Lebensanschauungen der grossen Denker*.

Willmann, cependant, avait creusé plus à fond. Comme la philosophie de Herbart ne pouvait le satisfaire, il s'était mis à l'étude de Leibniz. C'est chez Leibniz qu'il fut frappé de l'idée de la continuité de la pensée philosophique, d'une *philosophia perennis* et de la valeur philosophique de la patristique.

L'étude des Pères de l'Église et des grands théologiens du moyen âge le convainquit que ces écrivains n'étaient pas seulement « des théologiens, mais aussi de vrais et de grands philosophes » [2], et que « contrairement à ce qu'on nous a fait accroire, ils ne présentent nullement un aristotélisme tronqué, mais la continuation et l'achèvement du véritable aristotélisme » [3]. Dès ce moment, il avait trouvé le pont qui relie la philosophie grecque à la philosophie moderne.

Un psychologue bien connu de l'école herbartienne, W. Volkmann, vint le corroborer dans sa conviction que le seul remède aux défauts de la philosophie de Herbart, se trouvait dans l'aristotélisme scolastique. « Lorsqu'en 1876, je le félicitais vivement à propos de la publication de sa psychologie, Volkmann me fit remarquer que

1) Trendelenburg, *Logische Untersuchungen*. Vorwort.

2) *Aus Hörsaal u. Schulstube*, S. 11.

3) *Ueber Herbart zum Aristotelismus. Jahrbuch des Vereins für christliche Erziehungswissenschaft*. 1917. S. 7.

son ouvrage était l'achèvement mais en même temps la clef de voûte de la psychologie herbartienne. Cette réponse m'étonna ; il m'avoua ne pas croire à un développement possible de l'herbartianisme ; la théorie, dit-il, qui prendra sa place dans l'avenir sera la psychologie thomiste » [1]).

Telle est la voie qui a mené Willmann d'Herbart à Aristote et à la scolastique.

Toute son œuvre pédagogique et philosophique est basée sur la continuité de la pensée pédagogique et philosophique. Son *Histoire de l'Idéalisme*, dit justement Grabmann, est une apologie monumentale de la *philosophia perennis* [2]).

Le sens que Willmann attribue au mot idéalisme, se rattache à ces paroles de saint Augustin, qu'il a choisies comme épigraphe de toute son œuvre : « Tanta in ideis vis constituitur, ut, nisi his intellectis, sapiens nemo esse possit ».

« L'idéalisme est l'orientation de la pensée, qui veut trouver les rapports entre le Créateur et la créature, entre l'existence et la connaissance, entre le monde physique et l'ordre moral, en recourant aux principes idéaux : l'Idée, la mesure, la forme, la fin, la loi ».

Au fond, ce que Willmann a désigné sous le nom d'idéalisme, c'est toute la charpente de l'idéologie scolastique. Il y a toutefois quelques points importants qu'il met plus particulièrement en lumière. Pour lui la loi fondamentale de l'histoire de la philosophie se formule comme suit : « Toute philosophie s'appuie sur la religion ; une véritable philosophie sur la religion dans son entièreté ; la philosophie vraie sur la religion parfaite » [3]).

La scolastique n'est pas une exception lorsqu'elle prend le rôle d'*ancilla theologiae*. Willmann a montré que la philosophie des anciens était plus religieuse que les historiens ne nous l'ont enseigné ; et, d'autre part, que la religion chrétienne est de nature plus spéculative qu'on ne le croit. La mystique est la source de la spéculation philosophique chez les Hindous, chez les Juifs et chez tous les peuples de l'Orient. La religion est le berceau de la philosophie grecque. Platon est le plus grand théologien des Grecs [4]). La théologie joue un rôle très important aussi chez Aristote.

Il résulte de là que « la philosophie ancienne et la philosophie chrétienne ne se distinguent pas comme la raison et la foi ou comme

1) *Aus der Werkstatt der Philosophia perennis*. S. 252.
2) « Festschrift zum 75. Geburtstage O. Willmanns » (*Kath. Blätter*). S. 328.
3) *Geschichte des Idealismus*, II, S. 3.
4) *Geschichte des Idealismus*, I, S. 379.

la liberté et l'asservissement, mais comme la préparation et la réalisation » [1]). « Le Christianisme n'est pas *une* religion parmi les autres, mais *la* religion, la quintessence de tous les biens d'ordre idéal, la religion qui possède un caractère d'universalité. Dès lors, la philosophie qui s'est greffée sur le christianisme n'est pas *une* philosophie, mais *la* philosophie » [2]).

Un autre trait que Willmann accentue, c'est qu'une philosophie appuyée sur la religion pénètre plus profondément la vie dans son ensemble. « La philosophie chrétienne est un membre de l'organisme chrétien... L'idée mère de la spéculation s'identifie avec le principe de la foi, de la science, de l'art, de la poésie, du droit, des mœurs ; la vérité que le penseur recherche, est la parole sainte qui édifie la communauté chrétienne, l'idée qui donne l'enthousiasme à l'artiste et au poète ; elle devient la norme des mœurs et l'idée directrice de la vertu pratique. La spéculation est en rapport plus ou moins intime avec toute autre activité de l'ensemble... Saint Augustin a exprimé ses plus profondes pensées sous forme de prières; saint Anselme est dialecticien jusque dans la prière même... Les hymnes de l'Église contiennent la vérité traduite en harmonie ; dans ses symboles on retrouve, comme dessinée et maçonnée, la connaissance des grandes vérités. Dans l'Église la métaphysique éclate dans les chants, comme l'éthique rayonne dans les peintures et s'élève dans des constructions gigantesques. La vraie sagesse n'est pas le savoir seul ; elle est forme, elle est vie ; elle naît dans des esprits d'élite, mais se répand en tous sens dans la vie sociale en mettant à son service toutes les puissances de l'esprit » [3]).

Ces idées d'ensemble ne peuvent pas nous faire perdre de vue la grandeur et le fini des détails : les études sur Platon, Aristote, le Christianisme et la Philosophie, saint Augustin, saint Thomas, Kant, etc., sont de tous points remarquables, et cela, de l'aveu de spécialistes tels que R. Eucken, J. Mausbach, M. De Wulf, M. Grabmann, Paulsen, etc.

S'il y a un ouvrage qui en Allemagne a définitivement imposé la grande alternative « Saint Thomas ou Kant », c'est l'*Histoire de l'Idéalisme* de Willmann. Paulsen avait posé la question dans son article « Kant, philosophe du Protestantisme » [4]), où il s'en réfère à

1) *Geschichte des Idealismus*, II, S. 3.
2) *Ib.*, S. 91.
3) *Ib.*, II, S. 77.
4) *Kantstudien*, 1900.

Willmann ; Rudolf Eucken a repris, un an plus tard, le problème de Paulsen sous le titre : « Thomas oder Kant, ein Kampf zweier Welten » [1]).

A ce titre le nom de Willmann mérite de figurer au tout premier rang des philosophes contemporains.

Frans De Hovre,
Docteur en Philosophie.

COMPTES RENDUS.

R. W. and A. J. Carlyle, *A History of mediaeval political theory in the West* (W. Blackwood and Sons). 3 vol. 1903, 1909 et 1915.

Voici un ouvrage remarquable et qui abonde en informations neuves, en vues d'ensemble sur les conceptions politiques — et nous ajoutons sociales — du moyen âge. Nous le recommandons à tous ceux qui s'intéressent au droit social médiéval dans ses rapports avec la civilisation de l'époque.

Le premier volume par A. J. Carlyle, intitulé *The second century to the ninth* (1903), est une introduction où on nous montre, à ses débuts, la théorie nouvelle de l'égalité des hommes et du droit de nature (jusque-là on admettait avec Aristote l'inégalité naturelle des hommes). Sénèque, Cicéron, les juristes romains, les Pères de l'Église, les premiers écrivains du moyen âge sont passés en revue et nous apprennent leurs idées sur l'esclavage, la propriété, l'autorité de la loi civile, l'origine du pouvoir.

Le deuxième volume : *The political theory of the roman lawyers and the canonists from the tenth to the 13th century* (1909), par J. A. Carlyle, nous introduit en plein dans le milieu médiéval : les écrivains politiques du IXe siècle ont hérité de l'antiquité des théories sur l'égalité des hommes, sur le caractère divin de toute société organisée, sur le principe de justice, mais à partir du Xe siècle les juristes et les canonistes tiennent aussi compte d'éléments nouveaux, nés des conditions et des besoins de l'Europe médiévale (Introd.).

1) *Kantstudien*, 1901.

Dans une première partie, l'auteur suit le travail des juristes romains jusqu'à Accursius (milieu du XIIIe siècle). A la base est la doctrine de l'*aequitas ;* la loi (jus) représente « une tentative pour appliquer le principe de justice aux circonstances de la vie humaine »; on distingue la loi de nature, la loi commune des nations (jus gentium), la loi civile ; la loi de nature (et on entend communément par là un ensemble de préceptes moraux inviolables) est un idéal vers lequel on tend, mais dont les circonstances de la vie réelle obligent de faire fléchir la rigueur, par exemple, en matière d'esclavage et de propriété privée ; enfin et surtout l'autorité suprême appartient au *populus*, c'est-à-dire à la collectivité des membres du groupe politique « populus... singulorum nomine promittit et spondet » (Irnerius), théorie qui s'accorde avec les conceptions répandues dans les nouveaux états germaniques et suivant lesquelles l'autorité procède de toute la nation (ch. VI).

Gratien et les canonistes, jusqu'aux Decrétales de Grégoire IX, sont étudiés dans une seconde partie. Ils empruntent aux juristes romains, par l'intermédiaire d'Isidore de Séville, les divisions de la loi en *lex naturalis*, *gentium* et *civilis* d'une part, en loi divine et humaine d'autre part. On identifie la loi de nature et la loi divine ; bien que l'esclavage soit contraire à la loi naturelle, on le justifie à raison des circonstances, mais on l'entoure de garanties qui toutes tendent à renforcer les droits individuels et religieux de l'esclave vis-à-vis de ses maîtres (chap. V). Même attitude pour le droit de propriété, qui déjà est soumis à des restrictions (pp. 140-142). Il faut lire en entier les chapitres X et XI ou *Church and State.*

Le troisième volume : *Political theory from the 10th century to the 13th century* (1916) par A. J. Carlyle est le plus intéressant pour l'historien de la civilisation et de la philosophie médiévales. C'est aussi le plus riche en données nouvelles, car il s'agira cette fois non plus des juristes romains et des canonistes, mais des juristes féodaux et des théoriciens médiévaux. L'auteur expose dans une introduction les principes sur lesquels ceux-ci s'accordent. La distinction de ce qui dérive du droit de nature et de ce qui est conventionnel, l'affirmation de l'égalité de tous les hommes, la valeur de l'âme chrétienne et de la vie individuelle, l'origine divine du pouvoir : ces principes légués par les Pères de l'Eglise et les anciens sont combinés avec deux principes nouveaux apportés par les races germaniques : la suprématie de la loi sur tous les membres de la communauté, même le roi, la volonté de la communauté, fondement de toute loi et de tout Gouvernement.

Une première partie étudie l'influence des institutions féodales

sur les théories politiques. Le sentiment de la loyauté personnelle du vassal vis-à-vis du suzerain, s'alliant progressivement avec le sentiment de fidélité au roi ; l'autorité trouvant son unique raison d'être dans le maintien de la justice (« Le roi est élu pour faire justice », écrit Bracton) ; la loi fondée sur la coutume d'abord, puis sur l'assentiment de la communauté ; les rapports de la loi et du roi qui n'est que le serviteur de la loi ; l'origine du sentiment national : ces divers sujets sont étudiés dans une série de chapitres distincts, et l'auteur se résume en disant (p. 81 et suiv.), que les théoriciens féodaux se trouvent devant quatre directives dont le jeu s'enchevêtre : 1° la loyauté personnelle des membres du groupe ; 2° le contrôle du gouvernement par la loi et la justice ; 3° la supériorité de la loi sur le roi ; 4° la soumission de la communauté aux lois et au gouvernant.

Sur ces données les intellectuels du xie et du xiie siècle construisent leurs théories politiques, que l'auteur étudie dans la seconde partie. Ils s'accordent (Rathère de Vérone, Beaumanoir, Sachsenspiegel etc.) sur l'égalité de nature des hommes : les différences de rang viennent du droit positif (Chap. I). Ils s'accordent de même à chercher l'origine du pouvoir dans une délégation divine (Chap. II) soit qu'ils écrivent avant ou après le grand conflit de l'Empire et de la paupauté, soit qu'ils prennent le parti de l'Empire (Otto de Verceil, Damiani) ou de la papauté (J. de Salisbury, Manegold de Lautenbach). La fonction de l'autorité est de faire régner la justice ; le droit des rois étant divin, on ne peut leur résister, bien que certains anteurs établissent une distinction entre le roi et le tyran (Chap. IV). Le véritable roi est celui qui règne selon la justice « Legem servare, hoc est regnare » (Wippo). La révolte des Saxons et des Thuringiens en 1073 et la requête des Saxons contre la tyrannie impériale amènent les théoriciens à une nouvelle mise au point du principe. Le *Polycraticus* de J. de Salisbury, que M. Carlyle analyse soigneusement, offre une cristallisation des idées les plus significatives du temps. La communauté des citoyens délègue aux gouvernants l'autorité qu'ils tiennent en dernière analyse de Dieu, et l'auteur montre que le système électif et la participation des grands est l'application pratique de ce droit de la communauté. Manegold de Lautenbach, le plus audacieux et le plus courageux de tous, écrit que si le roi devient tyran, le pacte avec son peuple est brisé (Chap. VI). Un dernier chapitre est consacré à la conception médiévale d'un empire mondial (Chap. VII).

Une table détaillée des matières, une bibliographie soignée, des résumés précis à la fin des chapitres, des vues d'ensemble que

l'auteur multiplie, au risque de se répéter, de la précision et de la clarté partout facilitent la lecture et l'utilisation de ce bel ouvrage.

M. De Wulf.

Johannes Lindworsky, S. J., *Das schlussfolgernde Denken.* Experimentellpsychologische Untersuchungen (Ergänzungshefte zu den Stimmen der Zeit. Zweite Reihe, Forschungen. I. Heft). — Freiburg in Breisgau, 1916, Herdersche Verlagshandlung. Prix : broché 10,55 fr., relié 11,55 fr.

Au point de vue psychologique, le raisonnement n'avait guère été étudié jusqu'ici. Störring avait fait des expériences d'introspection en donnant comme excitant des prémisses de syllogisme. Seulement ces prémisses étaient d'une nature fort particulière : elles consistaient en relations très simples — spatiales, temporelles, d'identité, de subordination — entre des lettres. Il trouva que la conclusion s'obtenait exclusivement par un processus imaginatif, par un ordonnancement spatial des termes. Les conditions de l'expérience sont trop spéciales pour qu'on puisse en induire une loi générale : c'est ce que remarque très justement Lindworsky. Quant à lui, il a fait de longues séries de recherches sur le raisonnement « syllogistique et naturel » en présentant comme prémisses des propositions plus ou moins développées.

Le processus interne du syllogisme lui apparaît comme l'acquisition essentiellement active d'une relation nouvelle ; processus qui d'ailleurs peut suivre des voies diverses : le terme moyen conduisant tantôt directement à la conclusion par groupement ou par simple compréhension, tantôt par l'intermédiaire d'une règle consciente. Point de véritable syllogisme possible sans la présence simultanée dans la conscience des deux propositions de l'antécédent ; l'association est incapable d'expliquer le syllogisme. Bref, l'auteur nous montre quelque chose de bien plus complexe que ce qu'avait décrit Störring.

Dans sa forme complète, le raisonnement « non syllogistique » consiste dans l'intelligence d'une relation née de l'intention de tirer une conséquence nouvelle d'une connaissance préalable.

Le syllogisme est une forme spéciale, une espèce particulière de raisonnement : c'est une déduction guidée par le langage, le rapport à trouver étant indiqué d'une façon précise. Il ne constitue aucunement le processus habituel du progrès de la pensée.

L'étude de Lindworsky est un travail considérable, soigné, riche en indications nouvelles. La durée des temps de réaction est en

moyenne fort longue, trop longue pour permettre une introspection détaillée. Aussi nombre de protocoles se tiennent au point de vue de l'information. Il se pourrait que des détails difficiles à saisir aient échappé à l'observation. Mais il ne faut pas oublier que l'auteur fait œuvre de pionnier et que son ambition est de fixer les grandes lignes d'un chapitre peu étudié de la psychologie, de donner des directives pour les recherches futures.

Il va sans dire que ces expériences ne nous apprennent rien et ne peuvent rien nous apprendre quant à la nature logique du raisonnement et, en particulier, à la question d'ordre purement idéal de la réduction de tout raisonnement au syllogisme classique d'Aristote.

A. Fauville.

J. Bittremieux, Ph. et S. Th. D., professeur à l'Université de Louvain, *Lessius et le droit de guerre*. Contribution à l'histoire des doctrines théologiques sur la guerre. — Bruxelles, Dewit, 1920.

La bibliothèque royale de Bruxelles possède plusieurs manuscrits de cours dictés par Lessius à ses élèves du Collège théologique de la Compagnie de Jésus, à la fin du xvie siècle. M. B. publie des extraits d'un de ces manuscrits en les accompagnant de commentaires. C'est avant tout le point de vue théologique qui préoccupait Lessius, et c'est particulièrement le point de vue historique que l'auteur du présent volume découvre en nous montrant dans quelles circonstances se trouvaient les théologiens du xvie siècle, et quelles sont les influences qu'a subies ou exercées Lessius. Son travail constitue par là une « contribution à l'histoire des doctrines théologiques sur la guerre », fort intéressante, savamment présentée, et qui ne manquera pas d'attirer l'attention des spécialistes en ces matières à la veille du troisième centenaire de Lessius et au lendemain de la grande guerre, où les questions de légitimité de la guerre offensive, de droit de passage sur le domaine des neutres ont été si ardemment controversées. Pour nous, l'ouvrage de M. B. présente cet intérêt particulier qu'il nous fournit un exemple de ce qu'était l'enseignement habituel de Lessius, à savoir un commentaire de la *Somme* de saint Thomas. C'est en effet en traitant de la 2a 2ae, q. 40, *De bello*, q. 10, art. 8 : « Utrum fideles compellendi sint ad fidem », art. 11 : « Utrum infidelium ritus sint tolerandi », que le savant théologien expose les idées sur la guerre que M. B. nous rapporte. Le grand Jésuite belge suit fidèlement dans ces questions l'enseignement de la *Somme*, en les élargissant seulement quelque peu pour les appliquer aux circonstances internationales de son temps.

P. Harmignie.

PROGRAMME DES COURS
DE L'INSTITUT SUPÉRIEUR DE PHILOSOPHIE A LOUVAIN.
Année académique 1920-1921.

Président : S. DEPLOIGE. — Secrétaire : M. DEFOURNY.

Ire Année. — Baccalauréat.

D. Nys, *La Chimie et l'Introduction à la Cosmologie. — La Cosmologie.* — A. Thiéry, *La Physique. — La Psychologie physiologique. — Exercices pratiques de physique.* — M. Defourny, *L'Economie politique.* — L. Noël, *L'Introduction à la Philosophie (Encyclopédie de la Philosophie). — Éléments de Logique. — Éléments de psychologie rationnelle* et *Introduction à la théorie de la connaissance.* — A. Michotte, *La Psychologie des sensations.* — N. Balthasar, *Eléments de métaphysique générale.* — A. Noyons, *L'Anatomie et la Physiologie.* — P. Debaisieux, *La Biologie générale.*

IIe Année. — Licence.

Cours généraux :

D. Nys, *Questions spéciales de Cosmologie : Les notions de Temps et d'Espace.* — A. Thiéry, *La Psychologie : Explication de textes de saint Thomas : In Dionysium de divinis Nominibus.* — M. De Wulf, *L'Histoire de la philosophie.* — L. Noël, *Logique et Critique des sciences. — Questions spéciales de Psychologie et de Logique : Le réalisme nouveau et le réalisme ancien. — L'école romantique en Allemagne et en France.* — A. Michotte, *La Psychologie physiologique.* — N. Balthasar, *Compléments de Métaphysique générale. — Explication d'auteurs : Quaestiones disputatae* de S. Thomas. — A. Mansion, *Explication des traités d'Aristote : l'Éthique à Nicomaque.* — P. Harmignie, *La Philosophie morale. — Questions spéciales de philosophie morale : La responsabilité.*

Cours spéciaux :

A. Cauchie, *La critique historique.* — A. Thiéry, *Trigonométrie, Géométrie et Calcul différentiel.* — F. Kaisin, *Notions de minéralogie et de cristallographie.* — M. Defourny, *L'Histoire des théories sociales : Les écoles catholiques de philosophie sociale au XIXe siècle. — Les origines du droit international chrétien.* — A. Noyons, *L'Anatomie et la Physiologie générales.*

IIIe Année. — Doctorat.

Cours généraux :

S. Deploige (suppléant : P. Harmignie), *Le Droit naturel. — La Philosophie sociale.* — A. Thiéry, *Explications de textes de saint Thomas.* — M. De Wulf, *L'Histoire de la philosophie.* — L. Becker,

La Théodicée. — L. Noël, *Questions spéciales de Psychologie et de Logique.* — D. Nys et A. Michotte, *Questions spéciales de Cosmologie* ou *de Psychologie.* — N. Balthasar, *Compléments de Métaphysique générale : Explication d'auteurs.* — *La Théodicée* (première partie) : *Existence de Dieu.* — P. Harmignie, *Questions spéciales de philosophie morale.*

Cours spéciaux :

E. L. J. Pasquier (suppléant Ch. de la Vallée Poussin), *La Mécanique analytique.* — J. C. de la Vallée Poussin, *La Méthodologie mathématique.* — A. Thiéry, *Le Calcul intégral.* — M. Defourny, *L'Histoire des théories sociales.* — P. Debaisieux, *Embryologie, Histologie et Physiologie du système nerveux.*

Conférences.

Ch. Martens, *Les origines du nouveau style vocal et instrumental au XVIIe siècle.* — F. Mayence, *L'évolution du bas-relief dans l'art grec.* — R. Maere, *La sculpture du moyen âge en Belgique.* — J. Van den Heuvel, ministre d'Etat, *Memling.* — R. Lemaire, *L'architecture gothique.* — Hilaire Belloc, *Le retour à l'esclavage.* — Gaston Colle, *La preuve de l'existence de Dieu tirée de l'ordre.* — A. Diès, *L'atomisme.* — Prince Vladimir Ghika, *Dante.* — R. P. Hamon, S. J., *Sainte Marguerite-Marie : Sa mission.* — Albert Janssen, *La crise des changes.* — Louis Le Fur, *Le droit de guerre dans la doctrine de Kant et dans le droit international chrétien.* — Dom Odon Lottin, *L'ordre moral et l'ordre logique.* — Jacques Maritain, *Ernest Psichari.* — Louis Massignon, *Le Sionisme.* — Henri Massis, *Le rôle de l'intelligence dans la réorganisation sociale.* — Georges Noblemaire, *Vers l'amitié sociale.* — René Pinon, *L'Europe nouvelle et le catholicisme.* — A. Rivet, *La capacité civile des Associations. L'évolution législative en France depuis le commencement du XXe siècle.* — Domenico Russo, *Le mouvement social catholique en Italie.* — S. G. Mgr Touchet, *Sainte Jeanne d'Arc.* — Edouard Trogan, *La diplomatie pendant la guerre.* — Juan Zaraguëta, *Théorie et pratique dans la vie de l'esprit.* — M. Defourny, *Les origines du droit international chrétien.*

Cours pratiques.

A. Thiéry et A. Michotte, *Laboratoire de psychologie expérimentale.* — D. Nys, *Laboratoire de chimie.* — S. Deploige et M. Defourny, *Conférence de philosophie sociale.* — M. De Wulf, *Séminaire d'histoire de la philosophie.* — L. Noël, *Etudes sur les philosophes modernes et contemporains.* — A. Michotte, *Séminaire de psychologie expérimentale.* — N. Balthasar, *Etudes sur les philosophes du moyen âge.* — A. Mansion, *Etudes sur les philosophes grecs.*

Cercles d'Études.

A. Thiéry, *Société philosophique.* — S. Deploige, *Cercle d'études sociales.* — L. Noël, *Cercle d'études religieuses.* — P. Harmignie, *Cercle d'action sociale.*

CHRONIQUE.

Récents ouvrages sur la Philosophie médiévale et sur la Philosophie néo-scolastique. — De nombreuses études sur le moyen âge philosophique et sur la scolastique ont paru durant ces dernières années dans les pays de langue anglaise.

Signalons d'abord l'ouvrage de R. W. et A. J. Carlyle, *A History of mediaeval political theory in the West*, analysé dans la présente livraison et qui élargit singulièrement les cadres dans lesquels s'était enfermé Maitland-Gierke (Political theories in the Middle ages, 1913). Nous parlerons plus tard du beau livre de Cl. Webb, *Studies in the history of natural Theology* (1915) qui contient un bon chapitre sur saint Thomas, et de son récent ouvrage sur l'idée de personnalité. A mentionner aussi de E. Barker, une étude *Unity in the middle ages*, dans l'ouvrage de F. S. Marvin, *The unity of western civilisation* (1915), une autre de A. J. Carlyle, *Progress in the middle ages* dans un second ouvrage collectif entrepris par F. Marvin *(Progress and History)*. La philosophie médiévale est l'objet d'études plus succinctes dans les livres de W. Henry Sheldon, *Strife of systems and productive duality*, 1918 ; de W. R. Sorley, *Moral values and the idea of God* (1918) et de Ch. Singer, *Studies in the history and method of science* (1917). On trouvera une bonne étude sur la personnalité de Robert Grossetête et la politique générale de l'Angleterre à cette époque dans A. L. Smith, *Church and State in the middle ages* (1913).

Sur le terrain de la philosophie sociale, signalons encore l'excellente monographie de Bede Jarrett, *San Antonino and mediaeval economics* (1914) ; quelques chapitres de sir Fr. Pollock, *An introduction to the history of the science of Politics* (1914) et le beau livre de J. Neville Figgis, *The divine Right of Kings* (1914).

La traduction en anglais de la *Somme Théologique* de Thomas d'Aquin, commencée en 1911 par un groupe de dominicains, est terminée. Elle rendra de grands services. On peut regretter toutefois que les auteurs aient conservé un grand nombre de termes latins (par exemple species, phantasm), sans chercher à leur donner un équivalent moderne, ce qui donne à la phrase anglaise un tour de latinité très prononcé.

— En Amérique, M. Paetow, professeur à Berkeley, a publié un

excellent *Guide to the study of mediaeval history* (1917). Avec la deuxième édition (1915) de C. Gross, professeur à Harvard, *The sources and litterature of English history, from the earliest times to about 1885*, ce guide constitue un précieux outil de travail.

Walter Marvin, auteur d'un manuel très répandu : *The history of European philosophy* (1917), rend justice au moyen âge.

La Carnegie Institution de Washington, continuant la série des Classics of international Law, a publié en 1917 le traité de F. de Victoria, *De Indis et de jure belli relectiones* et c'est M. Nys, le juriste belge bien connu, qui a été chargé de l'édition.

Nous signalons aussi comme un ouvrage remarquable le *Mont Saint-Michel and Chartres* de Henri Adams, réédité à Boston en 1913 et dont le succès a été universel. C'est l'œuvre d'un artiste et d'un enthousiaste, épris de l'unité de la civilisation du xiiie siècle. Aux Etats-Unis, il est entre les mains de tous ceux — et ils sont légion — qui s'intéressent au moyen âge ; et on en peut dire autant de l'ouvrage de Henri Osborn Taylor, dont le *Mediaeval Mind* vient de paraître en troisième édition.

— Diverses études nouvelles ont paru en France sur saint Thomas et le thomisme. Le livre de Durantel *Le retour à Dieu par l'intelligence et la volonté dans la philosophie de saint Thomas*. (Paris, 1918) présente un saint Thomas néo-platonicien, qui est fort discuté et fort discutable (Voir l'étude de M. Noël dans *Revue de Philosophie*, 1920, p. 173 ; et de Gilson dans *Revue Philosophique*, 1920, p. 203). Dans le t. V du *Système du Monde*, M. Duhem décrit un saint Thomas « encyclopédiste » qui pour un peu serait un personnage sans originalité. Jugement sévère et insoutenable. Le saint Thomas que fait connaître M. Gilson est plus objectif et nous y reviendrons (*Le Thomisme, Introduction au système de saint Thomas d'Aquin*. Strasbourg, 1920). Disons dès maintenant que la Préface de ce livre est remarquable, et touche à un important problème de pédagogie philosophique. « Ces théologiens, dit l'auteur, en parlant des scolastiques, sont en même temps des philosophes ». « Nous osons affirmer qu'à celui qui le considérera sans parti pris, le xiiie siècle n'apparaîtra pas moins riche en gloires philosophiques que les époques de Descartes et de Leibniz, ou de Kant et d'A. Comte » (p. 6). La scolastique d'ailleurs a influencé les philosophes du xviie siècle, et M. Krakowsky, un élève de M. Picavet, vient de le montrer à nouveau, pour Locke, dans une thèse doctorale : *Les sources médiévales de la philosophie de Locke* (Paris, 1915).

— Les Allemands ont produit durant la guerre, des œuvres de

grande valeur pour l'histoire philosophique du moyen âge. Signalons d'abord la dixième édition de Ueberweg-Heinze. *Die mittlere oder die patristische und scholastische Zeit,* mise à jour par M. Baumgartner de Breslau (Berlin, 1915). Ouvrage richement documenté, dont la partie bibliographique est très précieuse. Ce recueil est fait d'après le plan général du *Grundriss* de Ueberweg, ce qui explique notamment les répétitions dont il abonde. L'auteur définit la philosophie médiévale en fonction de la religion et de la théologie. A notre avis c'est un défaut et une faiblesse (Voir l'étude étendue que nous avons publiée à propos de ce livre dans *Harvard Theological Review*, 1918 : *Western Philosophy and Theology in the thirteenth century*).

Il faut aussi mentionner les nombreux fascicules dont s'est enrichie la grande collection de M. Baeumker, *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters.* Publiée désormais en collaboration avec M. Baumgartner, M. Grabmann et Fr. Ehrle, on peut dire que cette collection est dirigée par les spécialistes les plus réputés de l'Allemagne. Si on laisse de côté les études sur des auteurs déjà connus ou sur des théories déterminées, il faut reconnaître une valeur considérable à certains textes inédits. D'abord aux Gloses de Porphyre *(Logica ingredientibus)* d'Abélard que Bernhard Geyer a publiées en 1919 et qui autorisent à voir en Abélard l'initiateur du réalisme modéré, et le premier grand psychologue de la lignée scolastique (Bd. XXI, H. 1). Baeumker donne le texte du *Liber Alpharabii de ortu scientiarum* (1916) ; Herman Stadler fait une édition critique des douze premiers livres du *de animalibus* d'Albert le Grand (1916, Bd XV) ; Jean Henri Probst imprime le texte catalan de l'*Art de contemplacio* de Ramon Lull ; et nous possédons enfin, grâce à P. H. Spettmann une série de *Quaestiones tractantes de anima* du célèbre antagoniste de l'unité des formes, John Peckham (Bd. XIX, H. 5, 6). Voilà pour le XII[e] et le XIII[e] siècle une importante moisson de textes. Ajoutons que Karl Michel communique de courts extraits du *Liber de consonancia nature et gracie* de Raphaël de Pornaxio, un dominicain italien du XV[e] siècle (1915, Bd. XVIII, H. 1).

Des amis de O. Willmann publient en 1919 des *Beiträge zur Philosophie und Paedagogia perennis. Festgabe zum 80. Geburtstage von O. Willmann.* Nous y relevons une étude de Grabmann sur *de ente et essentia* de saint Thomas.

Une mention spéciale revient aux autres travaux de M. Grabmann, qui a utilisé les années de la guerre pour continuer ses importantes recherches. On a mentionné dans les précédentes livraisons de cette Revue plusieurs opuscules de l'auteur. M. Pelzer

analysera ses *Forschungen über die lateinischen Aristotelesübersetzungen des XIII. Jahrh.* (1916, Bd. XVII, H. 5-6). Signalons encore de GRABMANN une excellente *Einführung in die Summa Theologiae des hl. Thomas von Aquin* (Fribourg, 1919), et une étude *Die echten Schriften des hl. Thomas von Aquin* (Beiträge Baeumker, 1920) où il aboutit à des conclusions assez différentes de celles de Mandonnet. D'autre part, on attend avec impatience le tome III de sa *Geschichte der scholastischen Methode*, qui doit s'occuper du XIIIe siècle.

Un manuel sommaire de DEUSSEN, *Die Philosophie des Mittelalters* (Leipzig, 1919) ne contient rien d'original. L'auteur, imitant en cela Ueberweg, fait débuter la philosophie du moyen âge avec le christianisme et y fait entrer la patristique. Cependant, du point de vue philosophique, les Pères de l'Eglise appartiennent uniquement à la lignée des penseurs grecs.

— En Italie, la publication de la nouvelle édition critique de la *Summa contra Gentiles* de S. THOMAS, dont il a été rendu compte, est l'événement capital de ces dernières années.

— En Espagne, il y a lieu de signaler quelques travaux de grande valeur de MIGUEL ASIN Y PALACIOS, professeur à Madrid, notamment son livre sur *Abenmasara y su Escuela* où il étudie les origines de la philosophie hispano-musulmane (Madrid, 1914), ses traductions en espagnol de Abenhazam (1916) et de Abentomlus (1916).

— On connaît trop peu dans les milieux néo-scolastiques les travaux de Sir BENTRAM WINDLE, ancien président de l'Université de Cork, actuellement professeur à St Michaels College, à Toronto (Canada). Signalons surtout : *Vitalism and scholasticism* (London) ; *The Church and Science* (London, 1918) ; *Science and morals and other essays* (London, 1919) ; *Facts and theories, being a consideration of some biological conceptions of to-day* (London, 1912). Ces livres sont l'œuvre d'un biologiste dont la compétence est reconnue et l'auteur traite les problèmes à la lumière de la philosophie scolastique.

L'excellent petit livre de Gonzague TRUC, *Le Retour à la scolastique*, est suggestif et mérite qu'on y revienne de façon détaillée.

EHRLE publie une étude succincte sur les caractères de la philosophie néo-scolastique : *Grundsätzliches zur Charakteristik der neueren und neuesten Scholastik* (Fribourg en B.), 1918.

Nouvelle édition du manuel latin de Reinstadler (Fribourg, 1920) et du manuel français de Mercier, Nys, De Wulf (Louvain, 1920).

M. DE WULF.

OUVRAGES ENVOYÉS A LA RÉDACTION.

Dr Joseph Devillas. — Essais systématiques. Paris, Lethielleux, 1920.

Marcel Laborderè. — Une profession de foi cartésienne. Paris, Armand Colin, 1919.

Bulletins du Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology (Washington, Government Printing Office) :

60. Handbook of Aboriginal American Antiquities. Part I : W. H. Holmes. Introductory : the Lithic Industries, 1919.

68. John R. Swanton. — A Structural and Lexical Comparison of the Tunica, Chitimacha, and Atakapa Languages. Ibid., 1919.

69. David J. Bushnell, Jr. — Native Villages and Village Sites East of the Mississipi. Ibid., 1919.

70. J.-Walter Fewkes. — Prehistoric Villages, Castles, and Towers of Southwestern Colorado, 1919.

Dr J. M. Fraenkel. — Aristoteles' Zielkunde met een inleiding, korte overzichten en verklarende aanteekeningen. Groningen, Den Haag, J. B. Wolters, 1919.

Franz Pelster, S. J. — Kritische Studien zum Leben und zu den Schriften Alberts des Grossen (Ergänzungshefte zu den Stimmen der Zeit. Zweite Reihe. Forschungen, 4. Heft). Fribourg en Brisgau, Herder, 1920.

Prof. Dr Isenkrahe. — Untersuchungen über das Endliche und das Unendliche. Zweites Heft. Bonn, Marcus u. Weber, 1920.

René Kremer, C. SS. R. — Le néo-réalisme américain. Louvain, Institut de Philosophie ; Paris, Alcan, 1920.

M.-M. Tuyaerts, S. Th. L., des Frères Prêcheurs. — L'évolution du dogme. Louvain, imprimerie Nova et Vetera, 1919.

Joseph Fröbes, S. J. — Lehrbuch der experimentellen Psychologie. Zweiter Band. Fribourg en Brisgau, Herder, 1920.

Mgr Elie Méric. — L'autre vie. 14e éd., 2 vol. Paris, Téqui, 1920.

Jacques Maritain. — Eléments de Philosophie, fasc. I : Introduction générale à la philosophie. Paris, Téqui, 1920.

L. Wouters, C. SS. R. — De Systemate morali dissertatio ad usum scholarum composita. Editio altera. Apud auctorem, Wittem in Hollandia, 1918.

N. Sebastiani. — Summarium theologiae moralis ad codicem iuris canonici accommodatum. Ed. quarta minor. Taurini, Romae, P. Marietti, 1920.

Emilia Henrion. — Giovanna d'Arco. Milano, Soc. ed. Vita e Pensiero, 1920.

Dott. M. Grabmann. — S. Tommaso d'Aquino. Versione del Dott. G. di Fabio. Milano, Soc. ed. Vita e Pensiero, 1920.

Fr. Ag. Gemelli, O. F. M. — Le dottrine moderne della delinquenza. Terza edizione con aggiunte. Milano, Soc. ed. Vita e Pensiero, 1920.

Id. — Religione e Scienza. Ibid., 1920.

Francesco Olgiati. — Carlo Marx. Seconda edizione. Ibid., 1920.

Mons. Rodolfo Maiocchi. — Galileo e la sua Condanna. Ibid., 1919.

Emilio Chiochetti. — La filosofia di Benedetto Croce. Seconda edizione riveduta e ampliata. Ibid., 1920.

Nic. Monaco, S. I. — Praelectiones Metaphysicae specialis. Romae, ex typ. pontif. in Instit. Pii IX : Pars I : Cosmologia, 1920 ; Pars II : De viventibus seu psychologia, 1917 ; Pars III ; Theologia naturalis, 1918.

Aem. De Jaegher. — Institutiones Philosophicae. Ed. nova. Brugis, Desclée, De Brouwer et Soc., 1920.

Philippo Abad Saiz. — Repetitorium theodiceae. Burgis, ex Aedibus universitatis, 1920.

33d Annual Report of the Bureau of American Ethnology to the Secretary of the Smithsonian Institution 1911-1912. Washington, Government Printing Office, 1919.

Annual Report of the Board of Regents of the Smithsonian Institution 1917. Ibid , 1919.

P. Fr. R Garrigou-Lagrange. — Dieu, son existence et sa nature. 3e édition, revue et augmentée. Paris, Beauchesne, 1920.

C. Van Crombrugghe. — Tractatus de Verbo incarnato. Editio altera recognita. Gandae, Het Volk, 1920.

Dom Odon Lottin, O. S. B. — Loi morale naturelle et loi positive. Extrait de l'« Action catholique ». Louvain, Bruxelles, 1920.

P. Ch. Lahr, S. J. — Cours de Philosophie suivi de l'Histoire de la Philosophie à l'usage des candidats au baccalauréat ès Lettres, 23e édition, 2 vol. Paris, Beauchesne, 1920.

Seb Reinstadler. — Elementa philosophiae scholasticae, 2 vol., 9e et 10e édition. Fribourg en B., Herder, 1920.

M. Grabmann. — Die Grundgedanken des h. Augustinus über Seele und Gott. Köln, Bachem, 1916.

O. Hamelin. — Le système d'Aristote, publié par L. Robin. Paris, Alcan, 1920.

Augusto Guzzo. — I primi Scritti di Kant (1746-1760). Napoli, Barca, 1920.

R. Miceli. — L'argomento ontologico di Sant' Anselmo. Pisa, Mariotti, 1920.

Archivio Italiano di Psicologia pubblicato dai proff. F. Kiesow e A. Gemelli. Vol. I, fasc. I-II. Laboratorio di psicologia sperimentale della R. Università di Torino.

J. Salsmans, S. J. — De la mort à la vie. Anvers, Veritas, 1920.

Georges Dwelshauwers. — La psychologie française contemporaine. Paris, Alcan, 1920.

TABLE DES MATIÈRES

POUR L'ANNÉE 1920

TABLE DES OUVRAGES ANALYSÉS PENDANT L'ANNÉE 1920

Les abonnés de l'étranger sont priés de faire parvenir un mandat-poste de 15 francs

SOMMAIRE

OUVRAGES ANALYSÉS DANS LE PRÉSENT NUMÉRO.

